Georges Lapassade

Dallo sciamano al raver

saggio sulla transe

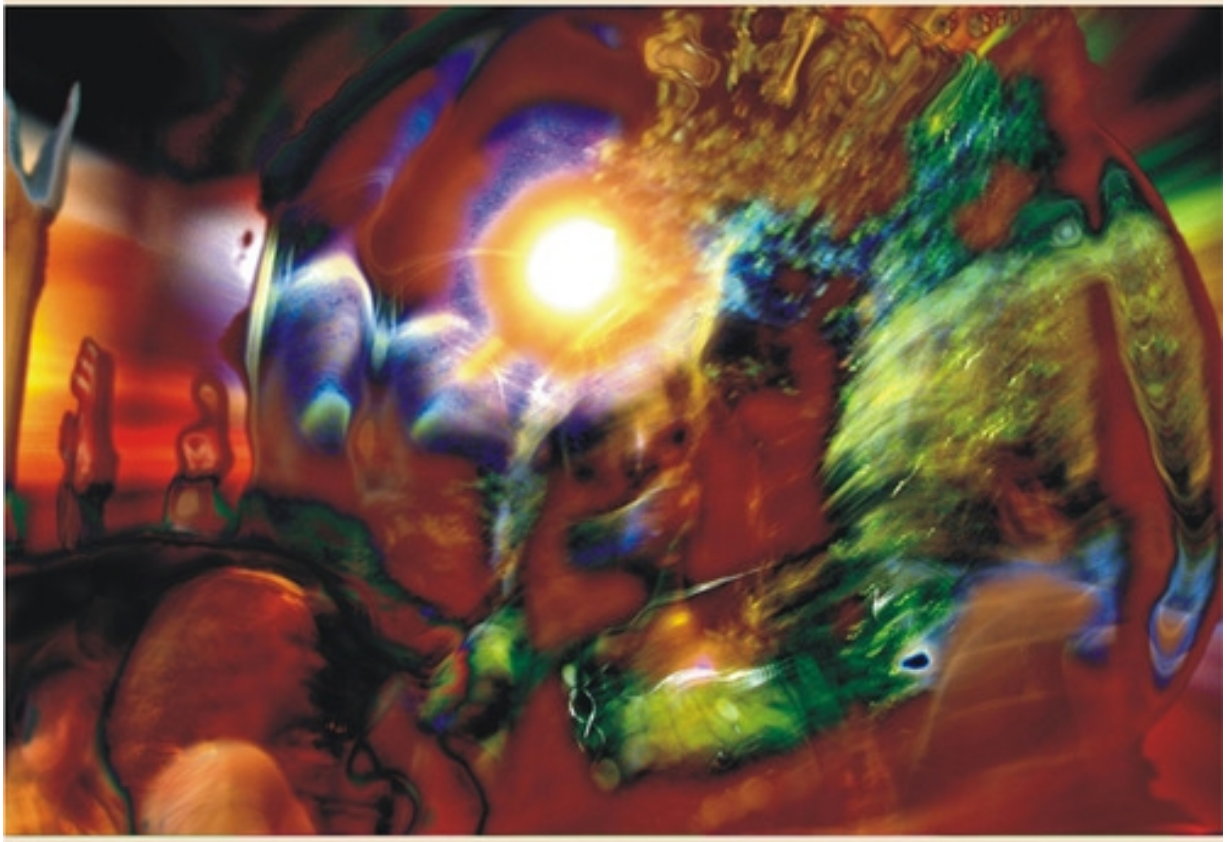
a cura di Gianni De Martino

URRA

Georges Lapassade

Dallo sciamano al raver

saggio sulla transe



a cura di Gianni De Martino

URRA

Dallo sciamano al raver Nuova edizione

Saggio sulla transe

Georges Lapassade

URRA

A cura di Gianni De Martino

© Urra - Apogeo s.r.l. - socio unico Giangiacomo Feltrinelli Editore s.r.l.

ISBN edizione cartacea: 9788850327959

E dal punto di vista fisiologico, qual è il significato del delirio da cui è nata l'arte tragica come anche l'arte comica, il delirio dionisiaco? Forse il delirio non è necessariamente sintomo di degenerazione, di declino, il segno di una civilizzazione che sopravvive a se stessa? Forse esistono – ed è questo un problema per gli alienisti – delle nevrosi di *salute*, dovute alla giovinezza e alla gioventù di un popolo? Cosa significa la sintesi di un dio e di un capro nella figura del satiro? (…) Vi sono stati davvero, in quei secoli in cui l'anima greca traboccava di vita, deliri collettivi, visioni, allucinazioni che coglievano intere collettività e assemblee religiose?

F. Nietzsche, Saggio di autocritica

INDICE

Prefazione di Gilberto Camilla

Introduzione

Parte prima – Sciamani e ossessi

Capitolo 1 – Un tecnico dell'estasi

Mistica e religione

Sciamanismo e possessione

Il reclutamento degli sciamani e la prima esperienza della transe

Capitolo 2 – La transe e il terrore

Transe e chefferies

La prima figura della possessionerituale secondo Sheila Walker

Potere totale e possessione

Elementi essenziali dellatranse nella fase "dispotica"

Capitolo 3 – Dioniso, il dio che danza

Cananei e Sidoni

La transe greca e i culti di possessione

Normale e patologico

L'istituzione del menadismo greco e il bori hausa

Una fisima di eruditi

Fuga compulsionale e fuga rituale

La musica, la transe, la terapia

La transe telestica (da teletai: rito),la "mania diritta" (orthe mania)

Uno sciamanismo greco?
La transe e il teatro
L’affare dei baccanali
I moventi della repressione e la resistenza
Capitolo 4 – La gente di Dio
L’estasi collettiva
Ascetismo ed entusiasmo
La voce degli oppressi
L’universalità della transe
Capitolo 5 – La transe degli schiavi
I. Vodu
Una religione sincretica
L’intelaiatura sociale del vodu
I tre “tipi” di possessione e i tre gruppi di divinità del vodu
Una definizione generale della possessione nel vodu
Le fasi della possessione da parte dei loa
La collocazione del vodu nella genealogia della transe
II. La derdeba
Un’arte musicale
Il rituale
III. La macumba
La consultazione
Exu
La rappresentazione sociale della macumba
Il segreto della macumba
La controcultura nei riti di possessione

Capitolo 6 – II sabba
- Il sabba e la macumba
- La strega
- I sabba del Labourd
- Le ossesse di Loudun
- La transe maledetta
- Le epidemie di possessione
- Da Mesmer a Freud

Capitolo 7 – I nuovi esorcisti
- Psicanalisi e potere totale
- La scarica emozionale
- La transe primale
- Per una lettura sintomale di Lacan (Le séminaire, libro I)
- I nuovi gruppi di transe

Capitolo 8 – La techno-transe
- Il dispositivo e la disposizione
- L'effetto di gruppo
- La scenografia
- Il dispositivo techno
- Gli induttori chimici
- Ritorno allo SMC
- Difficoltà epistemologiche
- Un tentativo di categorizzazione
- Dagli hippies ai raver
- La transe e l'estasi

Capitolo 9 – I nuovi visionari

I. Le apparizioni a Oliveto Citra e l’istituente visionario

II. Le apparizioni di Crosia

Conclusione

Parte seconda – L’efficacia simbolica

Capitolo 10 – Possessione e psichiatria

La transe selvaggia e l’anti-transe

La cura sciamanica:“psicanalisi selvaggia” o antipsichiatria?

La transe come scarica e la transe come preghiera

I figli della notte

Il bori

Dalla possessione alla transe

Capitolo 11 – Il travaglio della crisi

Lo ndöp uolof

La struttura del rito uolof

L’esorcismo

La transe nello ndöp e la psicoterapia di gruppo

Le fasi della seduta pubblica di possessione

L’inizio della danza

Il gruppo terapeutico

Il “warming up”

La danza dello ndöp

Il teatro rituale, la pantomima e la patomimia

Psicodramma o gruppo d’incontro bioenergetico?

Transe e sessualità

La transe e l’isteria

Lo svolgimento della crisi
Conclusione: la genealogia
Capitolo 12 – La danza del ragno
Gli “esplodenti” ritmici
Il dispositivo e la scarica
Era una storia d’amore…
“Rimorso, che fa piangere”
Un analizzatore
I moduli coreutici: danza profana e danza di possessione
Le due fasi coreutiche
Nella cappella di San Paolo, a Galatina
Il grido degli ossessi
L’amore e il denaro
Due sistemi terapeutici equivalenti:hadra e tarantismo
Problemi non risolti
L’autonomia del dispositivo terapeutico
Parte terza – L’altra coscienza
Capitolo 13 – Gli stati “altri”
Coscienza lucida e coscienza alterata
Un fenomeno normale
La stimolazione transmarginale
Gli stati modificati di coscienza (A.S.C.: altered states of consciousness)
Aspetti principalidegli stati modificati di coscienza
Capitolo 14 – La transe erotica

Lo stato di transe
L'orgasmo e la transe
La santa cagna di Avila
Questione di metodo
Capitolo 15 – Un dispositivo ipnotizzatore
Significato dell'ipnosi
Una definizione dell'ipnosi
Il sacerdote agisce come un ipnotizzatore
Vecchi e nuovi gruppi di transe
Le divinità, le credenze collettive e l'ipnosi
L'alibi della transe
Le tappe del fenomeno ipnoticoe l'inibizione degli analizzatore sensoriali
La "separazione"
La seconda fase
La terza e ultima fase dell'ipnosi e della transe
Capitolo 16 – L'iniziazione
Il rito di possessione è un rito di passaggio
Morte e risurrezione
L'iniziazione presso i Fon (Dahomey)
L'iniziazione nel candomblé di Bahia (rito nagô)
L'iniziazione nel vodu haitiano
Capitolo 17 – Io è un altro
Uno stato ambiguo e mal conosciuto
I sacerdoti della transe
La transe a Bali
Il culto degli zâr

Esperienze
Teatro e possessione
I personaggi
La teatralizzazione dell’esorcismo
Stati sconosciuti della vita quotidiana
Conclusione
Il corpo comune, la transe, l’orgia primitiva
Quel che stupisce è l’assenza di transe
Un mutamento
Post-scriptum
Bibliografia
Apparati integrativi
Prefazione dell’autore alla prima edizione italiana
Prefazione dell’autore all’edizione del 1997
L’alba della transe
Intervista di Gianni De Martino a Georges Lapassade
Post-scriptum

Prefazione di Gilberto Camilla

La prima edizione italiana di questo libro fu pubblicata da Feltrinelli nel luglio del 1980, con l'ottima cura e traduzione di Gianni De Martino. Non ricordo con precisione l'accoglienza che ebbe il volume, credo però sia stata abbastanza tiepida perché negli anni Ottanta in Italia argomenti come la transe, l'estasi e in genere gli stati modificati di coscienza non erano certo conosciuti al grande pubblico. Mi sentirei di dire che "non facevano tendenza". Ricordo però molto bene come venni in possesso di quel libro, che ancora oggi a distanza di oltre 30 anni (l'Edizione originale francese fu in fatti pubblicata nel 1976) rimane una tappa fondamentale della ri cerca sugli stati modificati di coscienza. Ero allora un giovane studioso dilettante e appassionato di psicologia delle religioni, e gestivo una Libreria alternativa (come andava di moda in quegli anni); un giorno il Rappresentante della Feltrinelli nel suo consueto giro promozionale, venne in Libreria a proporre proprio quel testo che io, incuriosito, non esitai a prenotare. Lo lessi con molta attenzione, e confesso che fu per me una vera e propria "illuminazione": era il primo libro in lingua italiana (o per lo meno il primo che ave vo l'occasione di leggere) che affrontava gli stati di coscienza in chiave multidisciplinare e soprattutto con l'occhio disincantato di un Autore "laico".

D'altra parte l'importanza della coscienza e dei suoi stati modificati, per lo meno dal punto di vista neurochimico, era una "scoperta" relativamente molto recente, risalente al 1943, quando il chimico svizzero Albert Hofmann sintetizzò nei laboratori della Sandoz di Basilea la dietilamide dell'acido lisergico, meglio nota con il nome di LSD.

Già però verso la fine dell’Ottocento si era intuito il valore psicologico della coscienza e dei suoi stati modificati, grazie alle osservazioni di alcuni brillanti ricercatori. Cito, per dovere di cronaca ma senza entrare in merito alle loro differenze teoriche, Charcot, Janet, Moreau de Tours, lo stesso Freud.

Purtroppo le intuizioni di questi personaggi furono misconosciute e anche superficiali, a causa della limitatezza delle neuroscienze dell’Ottocento. Inoltre le loro intuizioni si prestarono a un colossale equivoco, le cui conseguenze si sono avvertite fino a non molto tempo fa. Ancora oggi molti psichiatri considerano gli stati modificati di coscienza come sempre e soltanto patologici, ritenendo forse le so cietà tradizionali, alla cui base troviamo sempre un culto di gestio ne di questi stati, come una specie di manicomi istituzionalizzati per selvaggi. Secondo questo punto di vista la ricerca e l’esperienza di coscienza modificata è di per sé cosa non per gente sana, ma solo per chi ha la mente disturbata.

Solo negli ultimi anni si è incominciato a superare la dicotomia “normalità/patologia”, grazie al lavoro di alcuni ricercatori. Come spesso avviene nel mondo della scienza, le osservazioni individuali di alcuni sono venute a convergere con quelle di altri, creando una sorta di rete interdisciplinare. Cito, anche qui per dovere di cronaca, i Ricercatori con cui sono stato in più stretto rapporto da quasi vent’anni a questa parte e con i quali ho diviso non solo momenti di lavoro e di ricerca ma con i quali ho avuto il piacere di instaurare rapporti di amicizia: Georges Lapassade, innanzi tutto, poi Piero Fumarola, dell’Università di Lecce, Marco Margnelli, Fondatore della SISSC, già Ricercatore del CNR di Roma e purtroppo scomparso da alcuni anni, Renato Curcio, Fondatore della Casa Editrice *Sensibili alle Foglie*.

Tutti questi ricercatori sono giunti a considerare gli stati modificati di coscienza come una *risorsa vitale*, in grado di dare un sen so alla vita e alla morte, di permettere l'espressione della sofferen za, delle privazioni, dei bisogni, dei desideri sia individuali che collettivi, al pari dell'elaborazione dei miti, che altro non sono che le fantasie collettive di un determinato popolo.

Oggi sappiamo che alla base di ogni stato modificato di coscienza vi è un meccanismo comune che Lapassade ha individuato nella *dissociazione*. Non è il caso di entrare in merito a questo paradigma, molto ben discusso in un altro suo fondamentale lavoro (*Transe e Dissociazione*, Roma 1996), basti però ribadire che per "dissociazione" intendiamo un dispositivo biologico *normale*, naturale e universale, che dà luogo a fenomeni estremamente diversificati che vanno da quelli abitualmente considerati "normali", quali l'estasi religiosa, la trance, gli stati mentali prodotti da sostanze psicoattive, a quelli che abitualmente si considerano "patologici", come le dissociazioni nevrotiche e psicotiche, i casi di "personalità multiple", e via dicendo. Bisogna evitare di incapsulare il termine *dissociazione* in una connotazione esclusivamente psicopatologica, on de evitare di proseguire nell'equivoco che ci accompagna da trop po tempo.

La moderna neuropsicologia ha ampiamente dimostrato che non esiste uno stato "normale" di coscienza, così come non esiste un unico stato "modificato di coscienza". Questi sono fenomeni estremamente variegati e complessi, di cui la transe è una categoria. Georges Lapassade ha definito forse meglio di qualunque altro Autore che l'ha preceduto i concetti di stato modificato di coscienza e transe.

Per *stato modificato di coscienza* si deve intendere un'esperienza affettiva e cognitiva diversa da quella vissuta nello stato ordinario di coscienza, assunto come "stato di

base”. È quindi un nuovo e temporaneo sistema dotato di proprietà uniche sue proprie, una ristrutturazione della coscienza che fa vivere questo stato come un “cambiamento”.

Per *transe* è invece da intendersi null’altro che uno stato modificato di coscienza ritualizzato e istituzionalizzato.

La neuropsicologia può dare un contributo fondamentale a spiegare, o meglio a chiarire ancor di più questi fenomeni, parten do dal concetto più controverso, la coscienza. Se è vero che in ter mini psicologici la coscienza può essere definita come la consape volezza della nostra costante identità nel tempo e nello spazio, il senso di essere sempre “noi stessi”, in qualunque momento o spa zio della nostra esistenza, e se è vero che questa consapevolezza di pende dall’efficienza e dall’integrazione delle funzioni psichiche e neuropsichiche, è però altrettanto vero che il termine “coscienza” si presta a malintesi e che è anche rappresentativo del limite delle definizioni e delle categorizzazioni.

Ogni disciplina scientifica o presunta tale, dalla biologia alla so ciologia, ha una sua definizione di coscienza, definizione che in quanto tale è riduttiva. I Ricercatori di formazione sociologica ten dono a porre l’accento sul fatto che la coscienza, essendo un feno meno umano, è *culturale*. Da questo presupposto nasce l’impossi bilità di definire la coscienza, perchè ciascuno di noi deve contem poraneamente adattarsi a più situazioni o a più ruoli. Però il relati vismo culturale ha il grosso limite di confondere *identità* e *coscien za*, o meglio di farle coincidere: a volte esse coincidono, ma non possono essere considerate sinonimi.

Rispetto all’Edizione originale il libro di Lapassade si è arricchito di due capitoli, uno dedicato alle apparizioni mariane e ai “nuovi visionari” e l’altro alla “techno-transe”,

con una lucida analisi sul fenomeno rave e al confronto col movimento psichedelico degli anni Sessanta. Forse solo qui l'analisi dell'amico Georges mi trova in disaccordo, o per lo meno non riesco a condividerla totalmente.

C'è chi guarda ai *raves* come ad una forma di rituale collettivo paragonabile alle trance collettive delle culture tradizionali; chi vede in essi una nuova forma di misticismo collettivo paragonabile ai grandi raduni *hippy* degli anni Sessanta; chi invece vede in essi null'altro che estemporanei incontri di "techno-sballati" uniti tra loro soltan to dalla disperata ricerca dello sballo fine a sé stesso.

Ho più volte avuto occasione di dire che personalmente ritengo improponibile un confronto fra *generazione techno* e *generazione psichedelica*, per le troppe differenze sia storiche e politiche sia da un punto di vista strettamente farmacologico. Al di là delle mutate condizioni storiche e sociali che indubbiamente sono importanti, la somiglianza fra i due fenomeni di costume sembra soltanto superficiale, data dal massiccio ricorso a sostanze psicoattive: l'LSD e gli allucinogeni per la generazione hippy, l'*Ecstasy* per quella techno.

Ma la cultura psichedelica fu, non bisogna sottovalutarlo, un aspetto della controcultura e della contestazione giovanile che approdò al fatidico Sessantotto; qualunque sia il giudizio che possiamo espri mere sui "valori" di quella generazione, resta indubbio che le sue caratteristiche erano rappresentate dalla ricerca di "nuovi valori", sia sociali sia individuali, dalla ricerca di una più ampia "consape volezza", di nuovi stati di coscienza. La generazione psichedelica fu, in altre parole, una generazione proiettata verso la ricerca attiva di un "qualcosa" che permettesse una consapevolezza piena: non a caso le sue "sostanze-bandiera" erano la *canapa indiana* e soprat tutto l'LSD, la "droga che dilata la coscienza", come recitava il ti tolo di un libro allora famoso.

La generazione techno mi sembra invece chiusa su sé stessa, proiettata verso una edonistica ricerca di “inconsapevolezza”: non a caso la sua sostanza-bandiera è l’Ecstasy, una droga che, almeno nel contesto in cui viene utilizzata, è tutto meno che un contributo a una nuova e più profonda consapevolezza.

Ma torniamo alla coscienza. A mio giudizio la definizione che meglio esprime la complessità dell’oggetto è quella di Charles Tart (*Stati di Coscienza*, Roma 1977) secondo cui la coscienza, che possiamo per comodità anche chiamare stato di coscienza normale, o meglio ancora comune, non è qualcosa di dato, ma una costruzione estremamente complessa, uno strumento che ci consente di muoverci nel nostro ambiente, fra gli altri esseri viventi; uno strumento che ci permette di far fronte alla realtà esterna e di affrontare una realtà consensuale, sociale. Quando tale realtà consensuale, e i valori e le esperienze che ne sono alla base, rimangono relativamente inalterati e stabili, avremo un’idea abbastanza chiara di cosa costituisca per un individuo una *coscienza normale* e quali siano le deviazioni patologiche da essa.

Le cose si complicano quando, come negli ultimi trent’anni della nostra storia, la società attraversa molte e forse fondamentali tra sformazioni, e gran parte dei pilastri su cui la cultura si fondava perdono la loro validità come punti di riferimento.

Ecco perché più che di coscienza bisognerebbe parlare di “stati di coscienza” o di “campi di coscienza”. Che altro non sarebbe che la capacità di percepire ed elaborare il significato di un’informazione che in qualche modo ci coinvolge. Ogni essere umano sa di esistere e la sua vita è strettamente legata alla coscienza di se stesso, dell’ambiente e delle strategie per la sopravvivenza. Ecco un altro elemento importante: la coscienza come strategia

di sopravvivenza, quindi estremamente dinamica e assolutamente non monolitica.

Se guardiamo alla coscienza con attenzione, vedremo che essa può effettivamente essere analizzata in molte parti, in molte sue componenti, e che queste componenti funzionavano come un insieme strutturale. Ma la coscienza è un qualcosa che può essere compreso solo se visto come una funzione nell'interezza del sistema, perché come sostiene la *Psicologia della Gestalt*, «l'insieme è maggiore della somma delle parti».

Elencare tutti i sottosistemi della coscienza sarebbe lungo e dispersivo: dalla consapevolezza alla personalità, dall'attenzione fino all'identità. Voglio solo spendere due parole sul concetto di *identità*, che la Scuola sociologica identifica con *coscienza*. Gli *stati di identità* sono molto simili in effetti agli *stati di coscienza*, ma non sono la stessa cosa. Non sono facilmente osservabili, perché, a differenza della coscienza che conserva una certa relativa stabilità di base, gli stati di identità hanno una incredibile facilità e rapidità di transizione, con una carica emotiva spesso anche molto intensa. Probabilmente sarà accaduto a ciascuno di noi, per esempio, di mantenere perfettamente la calma e la presenza di spirito in una certa situazione – in un certo ruolo - e di perdere completamente le staffe in un'altra. L'esempio dell'impiegato che viene redarguito dal suo capoufficio e tornando a casa fa una scenata alla moglie è il più classico dei "conflitti di identità". Anche le emozioni, i senti menti, le percezioni, fanno parte della coscienza. Se, per qualche motivo noi a un certo punto della nostra vita cambiamo modo di pensare non abbiamo certo "cambiato coscienza", ma solo modo di pensare. Se in questo intervento riuscirò a convincervi della validi tà della mia ipotesi, voi non direte di "aver avuto la coscienza mo dificata", ma solo di aver cambiato idea sugli stati di coscienza. E così via: se cambiamo stato d'animo non

avremo certo avuto un’esperienza di coscienza modificata, ma molto semplicemente diremo di “stare meglio”, o di “sentirci poco bene”.

Solo se avviene una combinazione di modificazione di pensiero, percezione, emozionalità e altro ancora siamo legittimati a parlare di *modificazione della coscienza*.

È quindi evidente che si tratta di uno stato di coscienza con due componenti ben precise, una di natura psicofisiologica e una di na tura culturale. D’altra parte l’universalità dell’esperienza corrisponde ad una «disposizione psicofisiologica innata della natura umana» (Rouget, *Musica e transe,* Torino, 1986), cosa peraltro assodata dalla neurofisiologia secondo la quale l’estasi è legata alla funzionalità di un’area ben precisa del cervello, la corteccia parietale (il “giro di angolo”); questa “disposizione” è più o meno sviluppata a livello individuale, mentre la “qualità” dell’esperienza e la variabilità delle sue manifestazioni derivano principalmente dalla diversità delle culture in cui essa trova forma ed espressione.

Attraverso la coscienza l’uomo interpreta e dà un senso alla propria vita e alle sue relazioni, ma è anche attraverso la coscienza che egli vive i suoi bisogni di fantasia, di espansione oltre il noto e l’abi tuale, oltre i confini del quotidiano e del materiale. Verso un “al trove”. Un altrove che possiamo chiamare “divino” o “metafisico”, “psichico” o “emozionale”, e chissà in quanti altri modi, a seconda del nostro bagaglio culturale e delle nostre convinzioni etiche e po litiche.

Questa esigenza interpretativa e di elaborazione non è presente negli animali: essi non ne hanno bisogno perché non provano ansie o smarrimenti, angosce o sensi di colpa; provano soltanto paura di fronte ad un pericolo reale e hanno essenzialmente strumenti biologici per riconoscere il pericolo ed evitarlo.

L’uomo moderno, “civilizzato”, si sente molto superiore a queste manifestazioni che definisce “primitive”, e le disprezza. Ma nella sostanza continua a comportarsi nella stessa identica maniera: come ci insegna la psicoanalisi spesso ci identifichiamo per tutta la vita con i nostri genitori, con i nostri affetti e i nostri pregiudizi; accusiamo gli altri di ciò che non vogliamo vedere in noi stessi. Come il cosiddetto “primitivo” siamo posseduti da contenuti inconsci disturbanti, abbiamo gli stessi esorcismi protettivi. Certo, non ci serviamo più di talismani, di formule magiche, di sacrifici animali: ci serviamo però di ideologie, razionalismi, concettualizzazioni, malattie psicosomatiche….

Ricapitolando. La coscienza è una funzione emergente superio re nel cervello normale. James, il grande filosofo e psicologo ame ricano, affermava che la coscienza è un processo, e non una “so stanza”. In altre parole, è una proprietà dell’organizzazione cere brale ma non può essere confinata esclusivamente nel mondo della *res cogitans* cartesiana. Però non è neppure – e forse tanto meno - una copia dell’esperienza, anzi, non è neppure essenziale per gran parte del comportamento: alcune forme di apprendimento e molti processi concettuali possono procedere senza di essa. Per esempio, anche sul versante psicopatologico troviamo conferma a ciò: nella maggior parte dei casi di disturbi dell’affettività non risulta ci sia una perturbazione della coscienza, per lo meno in modo significativo.

Meno che mai è un’essenza metafisica, spirituale non ben definita, distaccata dal corpo e dalle leggi della fisica e dotata di una propria autonomia. Essa è, in molti sistemi culturali, paragonata all’anima. Tuttavia l’accezione metafisica della coscienza è una concezione filosofica che trae origine da diverse credenze religiose come un puro atto di fe de.

È infatti ormai accettato che tutte le elaborazioni mentali, tutti i vissuti intrapsichici, tutte le risposte agli eventi esterni, sia comportamentali che affettive, dipendono e sono condizionate da un substrato neuronale. Come è scontato che tutte le modificazioni sia patologiche sia fisiologiche sono condizionate da modificazioni del substrato neuronale. Possiamo discutere se questa modificazione neuronale sia funzionale o strutturale, se la prima determini la seconda o viceversa, ma non possiamo negare il fatto.

Cosa accade in uno stato modificato di coscienza? “Stato modificato” significa che il funzionamento della coscienza viene modificato in maniera significativa. Le funzioni della coscienza comprendono pensiero, emozioni e percezioni. Quindi uno stato modifica to di coscienza è un’esperienza affettiva e cognitiva diversa da quel la vissuta nello stato ordinario di coscienza, assunto come “stato di base”. È quindi un nuovo e temporaneo sistema dotato di proprietà uniche sue proprie, una ristrutturazione della coscienza che fa vivere questo stato come un “cambiamento”.

Se cambiamo modo di pensare probabilmente non diremo di aver avuto uno SMC (stato modificato di coscienza), ma molto più semplicemente “Ho cambiato modo di pensare”. Altrettanto se cambiamo stato d’animo o sentimenti, non diremo che si è trattato di uno SMC, ma “Mi sento meglio” o “Mi sento peggio”. Se però abbiamo contemporaneamente una modificazione di pensiero, emozioni e percezioni, ecco che non vi sono dubbi: ecco un vero stato modificato di coscienza.

Maggiore è la modificazione di coscienza, maggiore saranno le modificazioni di pensiero, emozionali, percettive, fino a coinvolgere il concetto stesso di identità.

La tecnica per indurre stati modificati di coscienza, come abbiamo già detto, è del tutto secondaria, non essendo altro

che un detonatore.

Un soggetto assume una droga allucinogeno ed ecco una modificazione di coscienza. Ma anche l'ipnosi è un detonatore. In questo caso, l'induzione, o le parole dell'ipnotista, funzionano esattamente come detonatore o catalizzatore. Con la meditazione il detonatore è la tecnica di concentrazione, e via di questo passo.

Una profonda esperienza di coscienza modificata può portare a cambiamenti comportamentali o addirittura di personalità. Stanislav Grof, psichiatra cecoslovacco ormai naturalizzato americano, ideatore della tecnica di Respirazione Olotropica, per definire il potenziale terapeutico degli SMC, parla di "conversioni psichi che".

Quando l'esperienza svanisce, si ritorna ovviamente allo stato base di coscienza, alla coscienza ordinaria. Due sono le conseguenze possibili: la prima è che il soggetto che ha vissuto l'esperienza incomincia a chiedersi cosa è successo, a tentare interpretazioni. Cosa significa quello che ho vissuto? Mentre si è nello stato modificato solitamente non si interpreta, ma la mente ordinaria è sempre interpretativa, cerca sempre di capire.

La seconda conseguenza è data dai possibili cambiamenti comportamentali, e questo è quello che più ci dovrebbe interessare nel campo della psicoterapia. Non è tanto importante il cambiamento per sé, ma per quello che significa.

Se fosse possibile fare della psicoterapia senza modificare la coscienza e senza "guidare" questa modificazione, sarebbe tutto più facile. Un sacco di terapeuti ci prova, anzi, quasi tutti. La psicoanalisi cerca di modificare il comportamento senza modificare lo stato di coscienza, attraverso l'arte della maieutica. Molti sentono che ciò non è efficace, per lo meno dal punto di vista terapeutico, per lo meno in molti casi.

Non entro in merito alla questione. Fino a una decina d'anni fa sono stato psicoanalista ed ho diretto un interessante esperimento di "ambulatorio psicoterapeutico" presso un Centro Medico ad Aosta. Non è quindi mia intenzione "sputare nel piatto" in cui ho mangiato per anni. Però oggi se continuo a considerare il metodo freudiano lo strumento più sofisticato e completo di indagine dello psichismo inconscio, la chiave regia di lettura della struttura della persona umana nella sua interezza, ho molti dubbi (per usare un eufemismo) della sua validità terapeutica. Questo vale non solo per la Psicoanalisi, ma per tutte le forme di psicoterapia basate sulla pa rola. Forse non si può modificare un comportamento, un tratto pa tologico senza modificare lo stato di coscienza.

All'inizio del secolo scorso il filosofo e psicologo americano William James pubblicò un libro intitolato *Le varietà dell'esperienza religiosa*, libro molto profondo, e che conserva a un secolo di di stanza tutto il suo fascino e la sua validità.

In questo libro James descrive quelle che chiamò esperienze di conversione, nelle quali molte persone si convertono da una religione a un'altra in seguito ad un'esperienza mistica.

Possono esperienze profonde modificare gli atteggiamenti e i comportamenti di una persona? Dipende. Dipende da una varietà di fattori, tra i quali il desiderio di modificare gli atteggiamenti e il carattere; dal carattere che si aveva in precedenza.

Mi spiego meglio: supponiamo che una persona abbia un'esperienza mistica, veda una "luce bianca" e abbia l'esperienza di totalità con la divinità. Cambierà questa persona? Dipende da che per sona era in primo luogo. Se era un criminale, un sociopatico, pro babilmente cambierà: è difficile immaginare un criminale avere un'esperienza mistica e non modificare le sue modalità criminali. Se

invece la persona è già realizzata, dopo un’esperienza mistica è possibile che non si registrino cambiamenti significativi; la persona in questione può solo sentirsi diversa “dentro”.

Gli effetti straordinari e spesso drammatici della tranceterapia sollevano la questione dei meccanismi implicati in tali cambiamen ti.

Cercherò brevemente di spiegare la dinamica di queste trasformazioni con argomentazioni convenzionali, anche se esse comportano processi non ancora scoperti né riconosciuti dalla psicologia tradizionale. Nella migliore delle ipotesi non ancora studiati e compresi. E questo nonostante che questi fenomeni si ritrovino nelle descrizioni di pratiche sciamaniche, di riti di passaggio, ceri monie di guarigione delle culture più varie.

Alcuni dei meccanismi terapeutici che operano nelle forme più superficiali di tranceterapia sono identici a quelli che ritroviamo nelle tradizionali scuole psicoterapeutiche. La loro intensità però trascende in modo caratteristico quella dei fenomeni corrispondenti nelle metodologie verbali.

La tranceterapia indebolisce il sistema di difesa e diminuisce in modo considerevole le resistenze. Le reazioni emotive del soggetto sono potenziate in maniera spesso drammatica, e sono comuni fenomeni di abreazione e catarsi. Il materiale inconscio è rapidamente e facilmente accessibile, cosa che comporta non solo una maggior facilità a “ricordare”, ma anche una regressione autentica a fa si di sviluppo arcaici. L’affioramento di questo materiale e la sua integrazione sono associati alla reale comprensione emotiva e intellettuale della psicodinamica dei sintomi e degli schemi comportamentali e di disadattamento interpersonale del soggetto.

Oltre a consentire una maggior rapidità e una maggiore profondità nel raggiungere l'inconscio biografico, la tranceterapia permette il raggiungimento di quella che Grof chiama esperienza transpersonale, e che noi potremmo definire esperienza trascendentale. È un'esperienza difficile da descrivere e da valutare, e presenta evidenti analogie con le esperienze mistiche ed estatiche. Consiste, in parole povere, in una destrutturazione dell'Io alla quale segue una ristrutturazione più integrata e più completa.

In molti casi, sintomi psicosomatici ed emotivi difficili, che non hanno potuto essere risolti con tecniche verbali, sono risultati molto mitigati attraverso una esperienza trascendentale.

Ancora più radicale sembra essere il cambiamento quando questo tipo di esperienza si traduce in una esperienza di "morte e rinascita". Questa esperienza produrrebbe addirittura la scomparsa di una vasta gamma di problemi emotivi e psicosomatici, che vanno dalla depressione all'alcolismo e alla tossicodipendenza, fino a malattie psicosomatiche come l'asma, la psoriasi e molte forme di cefalee.

Questo perché molte problematiche non possono essere risolti al livello delle esperienze biografiche, e il paziente deve sperimentare sequenze drammatiche equivalenti a vere e proprie esperienze di conversione, per citare ancora il buon vecchio William James.

Concludo dicendo che le esperienze di coscienza modificata, che da molti sono ancora oggi considerate indiscriminatamente psicotiche, hanno uno straordinario potenziale risanatore e tera peutico, che trascende la maggior parte di quanto ha da offrire la psichiatria contemporanea. Questo oltre che essere ironico, è an che il grande paradosso della scienza moderna.

Il valore di queste esperienze è indubbio, che esse riflettano o meno la “realtà oggettiva”.

Credo che il nostro limite sia quello di concepire gli stati modificati di coscienza come un fatto da un lato enigmatico e perturbante e dall’altro come un fenomeno sostanzialmente esotico, lontano dalla nostra cultura e senza quindi una possibile incidenza sulla nostra esistenza quotidiana e collettiva: le esperienze di trance avvengono “altrove”, presso società primitive, e se proprio avvengono anche da noi, sono marginali e “patologiche”.

Ma gli stati modificati di coscienza sono, come hanno intuito gli sciamani dell’antichità, i poeti di tutti i tempi e – fortunatamente - gli psicoterapeuti che guardano con interesse alla tranceterapia, un mezzo per incontrare noi stessi a livelli che ci sono abitualmente sconosciuti.

Coloro che non sono disposti a dar loro credito a causa del loro scetticismo intellettuale, buttano via uno strumento terapeutico dal potenziale straordinario.

Gilberto Camilla
Presidente della SISSC – *Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza*
Direttore Scientifico della rivista *Altrove*

Introduzione

È molto difficile, se non impossibile, dare una definizione preliminare della transe che sia adeguata per tutte le situazioni ed esperienze a proposito delle quali tale termine viene usato.[1]

Il significato del termine ha subito e continua a tutt'oggi a subire un evoluzione.

Nell'XI secolo significa la morte: il trapasso. Nel XV secolo ha il senso moderno di un sostantivo formato a partire dal verbo transire, sempre con significato di passaggio. Ciò introduce un'osservazione più generale: lo "stato di transe" è il contrario della stabilità che si collega generalmente alla nozione di "stato" poiché la parola, nella sua etimologia e nel suo senso originario, indica appunto un cambiamento di stato: la transizione, il trapasso da uno stato all'altro, la morte, e, con la nascita, il passaggio essenziale nel corso della vita umana.

Nel secolo XIX, la parola "trances" compare nel vocabolario inglese. Di qui rimbalza nel vocabolario francese nel 1891 e, questa volta, con un significato medianico: il termine designa, secondo il Robert, "lo stato del medium spersonalizzato, come se lo spirito estraneo si fosse sostituito a lui: medium in transe, che va in transe".

Come si vede, a quel tempo il termine viene messo in riferimento a due movimenti che si sviluppano parallelamente nel XIX secolo: il movimento dello spiritismo, con i medium (A. Kardec, ad esempio), e dall'altra parte il movimento che va da Mesmer (magnetismo animale, sperimentazione terapeutica del rapporto magnetizzatore-magnetizzato) fino a Freud passando da Charcot, Bernheim, per citare solo i più celebri. Ma sembra che tocchi alla prima di queste due

correnti — lo spiritismo — “lanciare” la nuova idea della transe, mentre la corrente chiamata dell’ipnosi e della suggestione fornisce soprattutto un’esplorazione sperimentale di questo stato e delle condizioni che permettono di provocarlo.

A questo punto, finalmente, il termine passa nel vocabolario dell’etnologia.

Fra le istituzioni della transe, un nodo culturale è stato in modo particolare esplorato: quello dei culti di possessione.

Questa ricognizione incomincia agli inizi di questo secolo, nel 1900, in Brasile, dove Rodriguez studia il candomblé di Bahia. Un po’ più tardi, ad Haiti, Dorsainvil analizza il vodu secondo un punto di vista psichiatrico. In seguito, nel 1911, abbiamo il lavoro di Trenearne sul bori sudanese.

Le ricerche, in seguito, si sono moltiplicate. Disponiamo oggi di descrizioni molto numerose di questi riti. H. Jeanmaire le utilizza per tentare una ricostruzione dei riti dionisiaci. E, per compiere tale comparazione, incomincia col presentare un riassunto sintetico dei punti acquisiti nella materia:

> Si tratta di pratiche a carattere popolare alle quali si danno elementi appartenenti agli strati inferiori della popolazione, senza però essere limitate a tali ambienti, specie quando si tratta di donne. Ci si trova di fronte a persone che dedicano un dato culto non a una divinità principale ma ad una folla di geni, peraltro gerarchizzati in tal modo che questi geni, nelle sedute dei circoli in parola, si manifestano nello stato della possessione e della susseguente transe in cui si trova l’adepto e che si traduce nella danza frenetica del posseduto: stato, del resto, la cui manifestazione e ripetizione quasi a comando sono preparate e provocate da una ginnastica appropriata (in genere, oscillazione del busto e rotazione del busto o della testa), oltre che dal potere suggestivo

di determinati riti. Nel corso delle sedute tenute dai gruppi con una pubblicità più o meno ampia, lo spirito da cui si è posseduti si fa conoscere (viene riconosciuto e identificato dal direttore degli esercizi) in base ai comportamenti del soggetto posseduto al genere dei passi che egli esegue o alla melodia che accompagna questa danza estatica. Il posseduto e lo spirito possedente possono essere dello stesso sesso o di sesso diverso (del resto, uno stesso soggetto può essere posseduto, nello stato di transe, da più spiriti di sesso differente). Gli assistenti o i partecipanti ritengono che a danzare sia sempre lo spirito. È una caratteristica costante che il posseduto, qualunque sia l'ambiente della setta e il gruppo linguistico a cui appartengono gli adepti, fa da "cavallo" allo spirito possedente. Si dice che un tale è il "cavallo" di questo spirito. In un certo modo, lo stato del delirante è controllato dal direttore (o dalla direttrice) degli esercizi che fa da capo alla congregazione e che a sua volta ha suoi spiriti possessori, considerati come di un rango molto elevato.

Se la frenesia supera certi limiti (o diviene pericolosa pei presenti, ad esempio, quando si tratta di un genio famoso per la sua violenza), l'intervento del direttore vi pone fine. All'estrema agitazione succede allora di solito uno stato di prostrazione a cui sembra associarsi una incoscienza più o meno completa.

Gli spiriti familiari da cui gli adepti sono invasati si manifestano loro sotto due aspetti: li tormentano in vario modo provocando in loro turbe patologiche generalmente a carattere nervoso, ed è proprio in occasione di tali disturbi che i malati entrano in rapporto con essi, a meno che non siano posseduti per contagio o per imitazione nel corso della seduta a cui assistono. Ma se sono avvertiti, istruiti e indottrinati dal capo della setta si riconciliano col detto spirito a condizione di

> seguire determinate pratiche culturali, di fare sacrifici e soprattutto regali. In tal caso il paziente raggiunge uno stato di tranquillità o di relativa guarigione: relativa, appunto perché, essenzialmente, le sedute organizzate in varie circostanze forniscono l'occasione per fenomeni di transe nei quali gli spiriti si manifestano prendendo possesso delle loro "cavalcature". Sembrerebbe che si possa caratterizzare adeguatamente il processo, se si osserva che, a differenza dell'esorcismo propriamente detto, quale viene praticato negli ambienti in cui la possessione viene considerata come l'effetto dell'intervento di uno spirito malefico per natura e in cui quindi l'esorcismo tende alla espulsione di questo principio malvagio onde liberare il soggetto, il genere di trattamento qui applicato tenda meno alla soppressione degli stati affettivi e deliranti dovuti allo stato di possessione (supposto o suggerito) che non ad una loro trasformazione ottenuta mediante l'eliminazione del fattore depressivo, la utilizzazione di detti stati in vista di un nuovo equilibrio della personalità, caratterizzato da una specie di simbiosi con lo spirito possessore trasformato in spirito protettore, e, infine, la normalizzazione, nella forma di una transe provocata, dello stato di crisi (Jeanmaire 1951; ed. ital., 1972, pp. 119-120).[2]

La nozione di "possessione diabolica" entra nel vocabolario nel 1694 in conseguenza dell'affare delle Orsoline di Loudun e del processo a Urbain Grandier (1632-1634). Essa allora significa il "fenomeno per cui un essere umano è abitato, diretto da un essere soprannaturale e malefico" (vocabolario Robert della lingua francese).

Se riprendiamo quest'ultima definizione togliendole il qualificativo "malefico" che caratterizzava gli esseri soprannaturali, otteniamo la definizione etnologica del termine. Infatti, nei culti africani cosiddetti di possessione,

così come d’altronde nella concezione greca dello stesso fenomeno, gli esseri soprannaturali che si pensa abitino e dirigano determinati esseri umani non sono affatto “malefici”. La possessione africana non è diabolica: essa si colloca in un contesto culturale nel quale non si contrappongono radicalmente il bene e il male, e nel quale, dunque, la possessione non può essere legata al diavolo.

Così il concetto di possessione, elaborato nel contesto del cristianesimo, è stato in seguito trasportato in altri sistemi religiosi. Tuttavia esso esiste anche, con una denominazione dal significato equivalente ma senza gli attributi diabolici, in altri contesti: il concetto del melk (proprietario, possessore) nel culto di possessione dei neri marocchini, ne è una dimostrazione.

Inoltre, non esiste equivalenza tra la possessione e la transe. In certe culture africane, vi può essere possessione da parte di esseri soprannaturali senza che, da un lato, la transe ne costituisca necessariamente uno dei segni, e, d’altro canto, senza che il rito terapeutico istituito per trattare questi posseduti implichi obbligatoriamente delle transe collettive nelle forme di danze di possessione: nel samp uolof, ad esempio, si trattano i posseduti con riti di erezione dell’altare o della “casa” del rab, ma non vi sono danze di possessione. Tali danze non compaiono che nello ndöp, che è formato dall’aggiunta ulteriore delle danze collettive ai riti del samp.

Non è dunque possibile, almeno in un primo tempo, incominciare con definizioni univoche.

Se ritorniamo alla transe, non potremo neppure ritenere la definizione medianica come l’unica valida e universale, senza rischiare di ridurre subito il campo dell’indagine. Infatti, lo stato psicofisico di transe non è necessariamente legato all’idea di una sostituzione di uno spirito estraneo allo spirito del medium, idea —questa—che ci metterebbe già sulla strada di un’equivalenza fra la possessione e la

transe, e che ci rinchiuderebbe immediatamente in tale equivalenza. La transe medianica, o sonnambolica, d'altronde non è che una delle categorie delle transe. Le definizioni in base alle convulsioni del corpo ed altri segni sono ugualmente limitative. Preferisco qui ammettere l'attuale esplosione del concetto di transe. Questa esplosione del concetto deve permetterci di integrare e di andare al di là dei due momenti storici della sua formazione: il momento "magnetico" e il momento etnologico.

La transe è un comportamento del corpo. Nello stesso tempo, come tutti i comportamenti, essa è, fin dall'origine, modellata dalla cultura. Ma non basta enunciare questo principio generalmente ammesso: la determinazione culturale della transe è diversa, non solo a seconda delle culture, ma anche a seconda dei momenti storici. La transe, quale oggi si può osservare in certe cerimonie descritte dagli etnologi, è un comportamento rituale estremamente complesso, surdeterminato, surcodificato: essa racchiude nei gesti, nelle forme espressive, negli atteggiamenti una stratificazione di modelli che sono stati elaborati in diversi momenti. Il materialismo isterico, che sistematizza tali momenti — corrispondenti a delle figure — rappresenta un tentativo di spiegare con un approccio genealogico che cosa oggi la transe significhi.[3]

La prima figura è quella dello sciamano.

Lo sciamano siberiano non è un posseduto. La transe e l'estasi dello sciamano non vengono spiegate, nel contesto culturale e sociale, che è quello della società pastorale, con l'intervento di un dio, di uno spirito e di un demonio che andrebbe ad installarsi nelle leve di comando della persona. La transe sciamanica è al contrario l'esperienza di una coscienza che si *accende* protendendosi verso la regione del sacro. È il "viaggio".[4]

La figura dello sciamano si ritrova presso gli esquimesi, nelle tribù amerindie dell'America del Nord e del Sud, presso i Papua del Kiwai e i Dayak del Borneo, presso gli australiani, ecc.

Non si tratta qui di fare un inventario esauriente. E neppure il censimento di tutte le manifestazioni di transe e di estasi. Qui si vuol descrivere una figura, definire un tipo.

Lo sciamano non è l'unica figura della transe nella società primitiva. È tuttavia la più elaborata. Naturalmente, ritroveremo la figura dello sciamano in altri tipi di società, e nelle culture cosiddette della possessione.

La seconda figura è quella della transe dispotica.

Nel momento storico precedente, quello della società primitiva, la transe non è ancora collettivizzata. L'estasi mistica dello sciamano è un comportamento individuale. L'iniziazione avviene in una relazione duale. Nelle società in cui il concetto di possessione esiste già, la terapia può comportare una caduta in transe, provocata, della persona posseduta, come si può vedere nella prima forma del rituale uolof denominato "samp". Ma qui la transe non è ancora collettiva.

Perché la transe si collettivizzasse, è stato necessario l'intervento attivo di un potere organizzatore. Questo potere si è dovuto impadronire della transe, farsene carico, organizzarla al fine di servirsene e farla servire al mantenimento dell'ordine costituito.

È a questo punto che si compie il passaggio dalla transe primitiva alla transe dispotica. Laddove lo Stato, nella sua forma primaria, incomincia ad esistere, la transe collettiva assume la forma di una danza di possessione.

Certi indizi, ancora troppo poco sistematizzati, mi hanno indotto a proporre qui una nuova ipotesi di ricerca: la transe collettiva ha assunto la figura quasi sonnambolica e ipnotica, caratteristica dei grandi rituali africani dell'ovest (Fon, yoruba) e in misura minore dei rituali afroamericani

(il candomblé soprattutto), nel contesto di una prima forma di Stato che è la sua forma dispotica.

Il legame fra la transe collettiva e il dispotismo appare direttamente nell'Africa dei grandi regni e imperi che non sono di tipo feudale ma "asiatico" come oggi, con M. Godelier è generalmente ammesso. Nella transe deportata della diaspora negra, invece, altre sedimentazioni storico-culturali, come la teatralizzazione della transe, e l'influenza della possessione diabolica dello stadio feudale vanno a mescolarsi nel candomblé, nel vodu, nella macumba nella derdeba all'eredità specifica del dispotismo il quale produce una transe rigida, minuziosamente controllata e senza una funzione terapeutica elaborata, riconosciuta come tale.

In questo momento del dispotismo l'ipnosi, accompagnata o no all'uso delle droghe, è diventata un elemento essenziale della messa in transe, del condizionamento e dell'iniziazione. Per riuscire a spiegare il capovolgimento che si è verificato nella storia della transe, e che rimane leggibile ancora nelle grandi transe rituali di oggi, nelle istituzioni della possessione di tipo africano, non è sufficiente descrivere queste analogie tra il comportamento estatico e il comportamento ipnotico, cosa che già è stata fatta. È necessario anche mettere questo uso manipolato della transe in rapporto con una forma determinata del potere politico che può essere definita, con Wittfogel, come un potere totale.

La transe profetica compare con il declino del dispotismo orientale.

Questo momento di declino può essere collocato, secondo G. Bataille, per l'Oriente classico e il Mediterraneo orientale, verso il VI secolo avanti Cristo: "Apparentemente, la disparità delle classi e la miseria, che provocarono in Egitto una prima rivoluzione, comportarono verso il VI secolo a. C., nelle zone civilizzate, un disagio cui si può far

risalire, tra gli altri, il movimento profetico giudaico" (Bataille 1957; ed. ital., 1967, pp. 148-149).

Questa svolta è di grande importanza. Essa è all'origine sia del profetismo ebraico che del menadismo greco. Più tardi, la transe araba, a partire dal misticismo dei sufi,[5] e poi nelle confraternite arabo-islamiche dell'estasi, prolungherà questo momento della transe profetica che in tal modo perdura nel mondo musulmano.

Con la fine del dispotismo, la sottomissione totale del corpo a comandi programmati, a condizionamenti, la rigidezza meccanica della transe dispotica si sono andate attenuando. È la nascita, non solo dell'estasi profetica, come abbiamo or ora ricordato, ma anche della transe drammatica e catartica del culto di Dioniso. Questa figura menadica della transe rappresenta così una nuova fase dello sviluppo della transe, della sua produzione, della sua istituzione.

È il momento in cui nel rito incominciano ad infiltrarsi i bisogni individuali.

Questa infiltrazione dei desideri individuali nella celebrazione degli dei significa che la danza di possessione ha adesso una funzione terapeutica, che è nuova, e che i greci definiscono catarsi. Contemporaneamente, e parallelamente, nella transe si introduce il gioco, e la distanza, l'arte drammatica. Ciò è diventato possibile nel momento in cui la società è diventata più complessa, più stratificata, più conflittuale: cioè nel sistema greco della schiavitú privata, con il formarsi di una classe di uomini liberi (Lapassade e Lourau 1971, p. 74).

I riti di possessione acquistano inoltre una nuova funzione di ribellione:

> Il culto civico era legato ad un ideale di sõphrosyné, fatto di controllo, di padronanza di sé, basato sul principio che ogni essere deve rimanere al suo posto [...]. Il dionisismo

> appare invece come una cultura del delirio e della follia [...]. Attraverso questa mania,[6] l'uomo si libera dall'ordine che costituiva, dal punto di vista della religione ufficiale, il campo proprio del sacro (Vernant 1965; ed. ital., 1970, p. 235).

Abbiamo così, a questo punto, due religioni: quella dei padroni e quella degli schiavi. Ma in quella stessa società, a Roma, nel III secolo avanti Cristo, quei riti verranno severamente repressi: l'affare dei baccanali fa vedere a qual punto la danza di possessione, che era, nella fase precedente, alleata ai poteri tradizionali, sottoposta al sistema dispotico sino alle pieghe più profonde dell'immaginario, sia diventata un rito di ribellione, un modo di espressione delle classi popolari, una contro-cultura, una contro-istituzione perseguitata dallo Stato in nome della religione ufficiale e dell'unità.

Alla transe catartica succede la transe satanica, nel Medioevo cristiano, quando Dioniso è diventato il Diavolo (Bataille 1970).

Un po' più tardi, nel capitalismo nascente, compare, verso il XVII secolo, una forma mista di transe: la forma isterico-diabolica che si osserva negli ossessi di Loudun. Dopo Loudun, si avranno altre manifestazioni della transe isterica. Ma l'ultima tappa della transe è l'isteria e il suo luogo di espressione, è il divano freudiano.

Siamo così giunti al passaggio dalla possessione alla psicanalisi:

> Quando Freud e Brauer raccontano le tecniche terapeutiche che usano per curare l'isteria, essi parlano di una lotta, che è la stessa che gli inquisitori organizzano su scala europea contro i demoni (Clément-Cixous 1975, p. 30).

Invece di dire, come si fa talvolta, e come soprattutto si è scritto verso il 1900, che la transe rituale è una forma di

isteria individuale e collettiva, occorre capire, al contrario, con il procedimento genealogico, che l'isteria è una transe.

L'isteria, nel modo di produzione capitalistico, ha sostituito la transe diabolica. Non deve dunque meravigliare il fatto che il corpo in transe metta in opera delle tecniche che si assomigliano nelle diverse fasi della sua produzione, e che evocano *per noi* il corpo isterico: si comprende ciò dal momento in cui si ammette quel processo di produzione al termine del quale la transe, privata di ogni forma specifica culturale e sociale di espressione nel contesto del cristianesimo e del capitalismo, trova il suo ultimo rifugio in questo estremo avatara.

Dopo Freud, infine, ma come prolungamento del suo insegnamento, si vede apparire oggi nei gruppi una nuova forma di transe provocata: la transe bioenergetica.

Questa nuova forma si inserisce in un movimento più ampio, il movimento del potenziale umano,[7] ma anche il movimento di una controcultura che tenta di fare l'esperienza della transe secondo prospettive nuove[8]: la scarica, indubbiamente, anche se questo era già un concetto freudiano, ereditato dall'esorcismo. Dopo la transe-scarica, siamo forse in grado di scoprire, o di riscoprire, le vie di una transe liberatrice di un inconscio che non è un serbatoio di fantasmi, ma di desideri e di progetti.

Parlare di terapia porta a porre innanzitutto il problema dei rapporti tra ciò che è considerato "normale" e ciò che si può qualificare, secondo le società e le culture, come patologico. Ciò varia a seconda che ci si trovi in società che praticano la cura sciamanica, o in società che praticano culti di possessione (culto degli zâr, bori): esempi, questi, che permettono già di collocare il problema.

Ma la possessione può anche essere oggetto di terapie che non comportino delle danze collettive di possessione. Un esempio noto è quello del samp degli uolof e dei lebu.

Quando a questi riti si aggiunge la transe collettiva, abbiamo lo ndöp: un esame dettagliato dello ndšp ci mostrerà come si può istituire, per scopi terapeutici, la crisi collettiva di possessione.

In una fase ulteriore del nostro sviluppo storico, infine, questa danza collettiva e terapeutica tende a scomparire. Allora non resta altro, come si vede nel tarantismo italiano, che la danza individuale della tarantolata, ultima eco dell'orgia greca, ultima forma di terapia mediante transe ritualizzata.

Il primo aspetto, fondamentale, dello stato di transe, il suo contenuto profondo è quello di una coscienza che si è "accesa", di una coscienza "esplosa". W. James lo definisce con il concetto di "coscienza marginale" e ne sottolinea la differenza con la coscienza abituale della vita:

> Il nostro stato di coscienza sveglio, ordinario, è un tipo soltanto di coscienza. Ma in noi esistono allo stato potenziale delle forme di coscienza estremamente diverse. Si può trascorrere la vita intera senza sospettarne l'esistenza. Ma non appena si fanno intervenire gli stimoli adeguati, questi stati compaiono. Si tratta di tipi di coscienza che hanno da qualche parte il loro campo di applicazione e di adattamento. Non si può parlare dell'universo nella sua totalità se non si tengono presenti queste altre forme di coscienza. Ma vi è una tale discontinui– tà fra la coscienza normale e questa — la coscienza marginale — che è molto difficile definirla. Ciò, comunque, impedisce di considerare chiuso il capitolo della ricerca sulla realtà.

Questi stati di "coscienza marginale", che la nostra società respinge nell'oblio, vengono riscoperti ed esplorati dai drogati, dai poeti, dai pittori, dai "marginali" appunto. È così che il surrealismo ha iniziato attivamente, ormai mezzo secolo fa, a lavorare in questo campo sconosciuto. Esso

trovava la sua ispirazione più nel tentativo di Rimbaud — la sregolatezza di tutti i sensi — che non nell'opera di Freud, e ci sembra oggi evidente che l'attività surrealista era più orientata verso gli stati di coscienza "accesa" — gli *altered states of consciousness* — che non verso l'inconscio, nel senso freudiano del termine.

L'attività poetica si sforza infatti di ritrovare le vie della coscienza "esplosa". Ciò è testimoniato in modo particolare da Hoffman, in riferimento al vodu:

> I poeti vedono in esso (il vodu) il mezzo per raggiungere l'assoluto mediante la sregolatezza dei sensi. Una volta smorzata la lucidità della ragione, l'istinto riprende i suoi diritti e mediante le transe estatiche permette di giungere ad una realtà più fondamentale.

Hoffman vede nella transe un mezzo per il poeta piuttosto che un fine in sé: lo stato di coscienza modificato, eccitato o "esploso" rappresenta la via per la scoperta di un'altra realtà, di una "surrealtà". Parimenti, per lo sciamano, l'estasi è la tecnica che permette di entrare in comunicazione con un mondo soprannaturale, surreale.

Certi autori utilizzano la conoscenza che essi hanno degli effetti prodotti dall'ipnosi per tentare di spiegare gli stati di transe. Ma la relativa analogia di questi stati autorizza forse un ragionamento di tipo causale? In altre parole è legittimo, partendo da una constatazione di similarità, concludere che la messa in transe richiede delle manipolazioni di tipo ipnotico? E se la risposta è si: chi si assume, nella messa in transe, la funzione dell'ipnotizzatore?

Si può osservare come nella produzione della transe di possessione il rituale funzioni come un dispositivo ipnotizzatore. Gli elementi di tale *dispositivo ipnotizzatore* sono: il capo della confraternita, il gruppo degli adepti, il pubblico, gli strumenti e, infine, il soggetto stesso che si autoipnotizza.

Laddove le istituzioni della transe comportano dei periodi cosiddetti di iniziazione, i novizi, spesso, vengono messi in uno stato letargico che evoca lo stato di ipnosi. In questo stato, vengono preparati dei comportamenti condizionati. È noto che se un soggetto posto in stato di ipnosi riceve l'ordine di eseguire certi atti dopo il risveglio, li eseguirà. Si può, di conseguenza, fare l'ipotesi che il periodo di iniziazione sia l'equivalente del sonno ipnotico: durante questa fase di letargia il soggetto registra l'ordine di compiere dopo il suo risveglio, in contesti cerimoniali e solo in essi, dei gesti rituali. Dovrà ad esempio, seguendo il tale ritmo, eseguire la tale danza di possessione che corrisponde alla liturgia. Così la cerimonia stessa non sarà una seduta ipnotica, ma un luogo di reminiscenza ipnotica. Donde l'aspetto sonnambolico di certi comportamenti rituali.

Non dimentichiamo, infine, che all'uscita dalla transe il soggetto in crisi, almeno nei riti afro-americani che abbiamo osservato, sembra risvegliarsi da un sonno profondo: egli ritrova se stesso nel momento in cui gli spiriti possedenti se ne sono andati. Tale, in ogni caso, il movimento d'insieme. Ma è autentico? Non vi sarà simulazione?

La teatralità della transe è stata analizzata con lucidità da M. Leiris nella regione etiopica di Gondàr. A. Métraux riprende analisi simili a proposito del vodu haitiano. Questa teatralità (ma la parola non rende bene ciò di cui si tratta) è insita nell'essenza stessa del comportamento estatico: questo termine di "teatro", piuttosto improprio, designa l'ambiguità di uno stato che non è né "vero" né "falso" in base ai nostri criteri abituali. Nello stesso senso si può dire che la transe non è mai del tutto "normale" né "patologica", se si vuol dare a questi due termini il significato che hanno nel nostro vocabolario. In breve, questo problema è centrale, ma esso definisce precisamente un centro che non

è da nessuna parte, che racchiude delle contraddizioni violente e sfida la nostra logica. Tale centro, finalmente, è quello dell'"altra" coscienza.

La transe può, infine, significare una rivolta contro l'oppressione. Essa realizza allora una liberazione nell'immaginario. A questo livello, l'estasi assume una dimensione sociale e collettiva: diviene un analizzatore[9] delle società.

Lo sbocco storico della transe, nel modo di produzione capitalistico, come abbiamo visto, è l'isteria. Si tratta di una figura surdeterminata della transe che ne conserva certe modalità antecedenti, in particolare la rigidità, l'infelicità della coscienza, il ricordo intenso del terrore.

Ma che cosa potrà accadere in un altro modo di produzione? È possibile immaginare una transe libera, liberata dalla sua schiavitú storica e culturale. Questa transe non sarebbe più una conseguenza passiva della neotenia umana, ma l'agente attivo del suo prolungamento. Contribuendo al ringiovanimento della specie umana, essa sarebbe uno dei mezzi per realizzare nell'avvenire un tipo d'uomo che sia in armonia con quella che è la nostra incompiutezza.

---

[1]Il termine assunto dal vocabolario italiano è *trance*: "sonno ipnotico; stato speciale di soggetti che partecipano a esperienze metapsichiche" (PALAZZI). Tuttavia — per rendere subito esplicita la generale innovazione del concetto di transe sostenuta nel presente libro — abbiamo preferito non usare il termine trance che in italiano ha una connotazione più limitata [N.d.C.].

[2]Per le citazioni, in linea di massima, si darà l'indicazione del solo anno dell'edizione originale, e dell'anno e delle pagine dell'edizione italiana, quando questa esiste; in caso contrario si indicano le pagine dell'edizione originale, come

risultano dal testo francese, talvolta si usano indicazioni ancora più abbreviate (es. soltanto il numero delle pagine) quando non vi siano possibilità di equivoco. L'anno dell'edizione rinvia, a completamento del riferimento bibliografico, alle edizioni riportate nella bibliografia in appendice [N.d.C.].

[3]La dimostrazione di questa proposizione costituisce l'oggetto principale del presente saggio: il terrore dispotico dello Stato si è iscritto nei corpi, e il segno storico di tale iscrizione è la transe rituale o compromesso isterico che si costituisce — con forti implicazioni simboliche — tra il desiderio che urge dall'interno degli individui e l'istituzione. La transe rituale, di compromesso, è — come dice R. Bastide a proposito dei rituali afro-americani — I'antitranse. Caratterizzata com'è dalla coscienza terrorizzata essa rivela le tracce dell'oppressione e della violenza delle istituzioni storiche, rintracciabili con l'analisi dei «modi di produzione» del corpo. C'è da osservare perlomeno una analogia tra la emarginazione del corpo in transe e la repressione del corpo sociale in effervescenza. Marx stesso ha sottolineato il nesso fra rivolta e emarginazione: «Non scoppiano forse tutte le rivolte, senza eccezione, nel disperato isolamento dell'uomo dalla comunità? Ogni rivolta non presuppone forse necessariamente questo isolamento?» (Cfr. K. MARX, Glosse critiche ecc., in MARX-ENGELS, Opere, III, Editori Riuniti 1976, p. 216 cit. da LUCIANO PARINETTO in Corpo e rivoluzione in Marx - morte diavolo analità, Moizzi Editore 1977, p. 41). Il corpo estatico, nel compromesso, è analogo al proletario: «La comunità dalla quale il lavoratore è isolato... dalla quale il suo lavoro lo separa, è la vita stessa, la vita fisica e spirituale, la moralità umana, l'attività umana, L'umano piacere, L'essenza umana» (Ibidem). Georges Lapassade indica l'origine di tale separazione nel terrore esercitato dal «potere totale» della prima forma di

Stato, nel modo di produzione che Marx chiama «asiatico». A partire da qui si rintracciano le successive forme tutta una genealogia del corpo posseduto. Si trapassa così in campi non ancora esplorati, cioè, in una formula, attraverso la terra di nessuno fra Marx e Nietzsche. [N.d.C.].

[4]Come il verbo “accendere” che ricorre appena sopra, “viaggio” è espressione popolare che, sebbene inserita nel gergo particolare del mondo *underground* e degli emarginati, si riversa anche nell’uso generale. È il primo accenno d’un confronto che verrà sviluppato in seguito fra la transe sciamanica — già socialmente controllata ma comunque individuale e più vicina a una primitiva disposizione estatica del corpo — e la moderna ricerca di questi stati di transe chiamati anche ASC — *Altered State of Consciousness* sigla che indica in contrapposizione a NSC — *Normal State of Consciousness*, gli stati di coscienza modificati per effetto di stimoli meccanici, fisici o chimici senza che però la modificazione ne pregiudichi la funzione, e che non vanno confusi con gli stati derivati da lesioni cerebrali, sonno, ipnosi, o psicopatie in senso clinico. Vedi anche “*Nascita di un linguaggio*”, in *Pianeta fresco*, Milano 1968 e AA. VV., *Origini documenti strategie della cultura alternativa e dell’“underground*” in Italia, in *Ma l’amor mio non muore*..., a cura di G. E. SIMONETTI, Arcana Editrice, Roma 1971, ristampato da Castelvecchi, Roma 1997 nella collana “I libri di DeriveApprodi”, a cura di Sergio Bianchi [N.d.C.].

[5]Questi musulmani portano un vestito di grossa lana (la lana in arabo: *suf*, o *cauf*). L’uso del termine, attestato già verso il 685-703 darà il nome di sufia quelli che si vestono così di lana, e che sono i fautori dei primi movimenti rigoristi in seno all’islamismo. Il sufismo sarà all’origine non solo della transe, ma soprattutto delle dottrine elaborate della vita mistica e dell’estasi. [N.d.C.].

[6]“Follia”, nel testo francese [N.d.C.].

[7]Infatti, liberazione interiore, espressione corporea, meditazione attiva, yoga, massaggio reichiano, do-in sembrano caratterizzare quel movimento di controcultura che Jerry Rubin ha chiamato “della nuova coscienza” e ha definito come il diretto continuatore di quello psichedelico. Per un curioso fenomeno transculturale l’Oriente — attraverso il ritorno dei giovani viaggiatori nei loro paesi — ha influenzato con le sue “tecniche di liberazione” sempre di più la controcultura. Si veda, ad esempio la traduzione italiana di *The Science of Active Meditation* di BHAGWAN SHREE RAJNEESH in *Tecniche di liberazione – il corpo psichedelico al di là della follia*, a cura di Piero Verni, la Salamandra, Milano 1977 e le numerose introduzioni al buddismo edite nel frattempo anche in Italia per un pubblico sempre più variegato. [N.d.C.].

[8]Per una soddisfacente panoramica di questa corrente vedi Le mouvement du potentiel humain e Vers la transanalyse, II e III parte di *Socianalyse et potentiel humain* di GEORGES LAPASSADE, Gauthier-Villars, Paris 1975 [N.d.C.].

[9]Nel testo *analyseur*. La nozione di “rivelatore”, come quella analoga di “analizzatore”, è un elemento fondamentale del pensiero di Lapassade e della nuova prassi psicosociologica definita col nome di “analisi istituzionale”. *Analyseur* sta qui ad indicare un comportamento che “obbliga alla manifestazione di una verità sociale, di una situazione fino a quel momento tenuta nascosta o insufficientemente conosciuta dagli individui” (R. Lourau, *Pour une théorie des analyseur (fragments)*, in “Connexions”, l973, pp. 115-152). La nozione di analizzatore è contrapposta a quella di analista. Così, ad esempio, lo schiavo — come dimostra Rémy Hess — è l’*analyseur* della società greca; mentre Aristotele, che fa l’analisi istituzionale di tale società, è l’analista riconosciuto, accettato dai Padroni Ma questo analista non vede, o non

può vedere, che lo schiavo *rivela* la verità della società "analizzata". Come si vede, il punto di articolazione è l'emergenza del non-detto. Ma esso sembra rivelare più che il materiale inconscio conseguente alla rimozione, un materiale preconscio, esito di un processo di repressione sociale del corpo. In tal modo la sola presenza del corpo in transe in una società, semina il dubbio sulla serietà dell'ideologia dominante o dell'organizzazione libidinale del gruppo. "Le istituzioni cominciano così a svelarsi nelle relazioni che stabiliscono con gli analisti e con i 'rivelatori'. È una reazione sia di riconoscimento e di aiuto, sia, al contrario, di repressione e di interdizione. Così l'opposizione tra i 'rivelatori' e gli analisti funziona già come un rivelatore, un analizzatore della nostra società e delle sue istituzioni "(Cfr. G. LAPASSADE, *L'analyseur et l'analyste*, Gauthier-Villars, Parigi 1971). Il concetto di analizzatore si estende a tutti gli avvenimenti, fatti, eventi sociali, o comunque aspetti cardine di un determinato sistema sociale e/o delle sue istituzioni, "che può essere preso come termine dl riferimento per scoprire la loro logica, attraverso l'esame di come esso si pone in relazione con la struttura e con la dinamica del tutto (società o istituzione particolare che sia)" (M. GATTULLO, *Prefazione a Processo all'università*. di G. LAPASSADE) Emme Edizioni, Milano 1976). Così, ad esempio, l'insurrezione del Maggio '68 ha permesso di scoprire "l'importanza dei *rivelatori sociali*. (...) Abbiamo constatato che di fatto analizzatori, come per esempio le occupazioni, rivelavano di più, e più in fretta più efficacemente, le molle nascoste dell'autorità istituzionale. Bisognava rivedere completamente l'apparato teorico dell'analisi, i suoi metodi e le sue tecniche" (G. LAPASSADE, *L'analyseur et l'analiste*, op. cit.). Da quel momento, il concetto dell'analizzatore — che deriva dal vocabolario della chimica (Lavoisier) e della fisiologia (Pavlov) — riappare con una nuova accezione nel vocabolario delle scienze sociali e storiche (nella tesi di

RENÉ LOURAU, del 1969, *Prière sous les étoiles*), e s’impone come un concetto necessario per comprendere gli avvenimenti sociali. In effetti, la realtà dell’analizzatore risale all’Antichità, all’epoca dell’opposizione tra Dioniso, il dio della transe e degli schiavi, e Apollo, il dio dei padroni e della razionalità analitica. Questa proposizione di Georges Lapassade è un’anticipazione di alcuni concetti di fondo impliciti nell’analisi delle forme storiche della transe, e in particolare della sua forma greca o menadica. È nei culti bacchici e dionisiaci infatti che per la prima volta la transe assume significato erotico-politico e il valore *critico* di analizzatore sociale [N.d.C.].

Parte prima

Sciamani e ossessi

CAPITOLO 1

Un tecnico dell'estasi

Il termine "sciamanismo", coniato nel 1801, derivato da sciamano (1699), designa, per riprendere la definizione del *petit Robert*, alla religione di certe tribù della Siberia e della Mongolia caratterizzata dal culto della natura, dalla credenza negli spiriti". Questa definizione indica bene la zona d'origine di queste pratiche religiose; trascura invece il fatto che oggi lo stesso termine serve a designare pratiche analoghe che si incontrano ugualmente presso gli amerindi o in Australia o nell'Africa del sud… Un po' ovunque adesso, e perfino nelle opere di etnologia e di antropologia, lo sciamano viene assimilato allo stregone, al mago, al *medicine man*…

In *Lo sciamanismo*, un'opera classica che qui considereremo come il libro-base in materia, Mircea Eliade si sforza di portare un po' di chiarezza e di coerenza in tutta questa confusione:

> Lo sciamanismo *stricto sensu* è, per eccellenza, un fenomeno religioso siberiano e centro-asiatico. Attraverso il russo, il termine deriva dalla parola tungusa *shaman* […]. In tutta quest'area immensa che comprende il centro e il nord dell'Asia, la vita magico-religiosa delle società s'incentra nello sciamano. Ciò non equivale certo a dire che egli sia il solo ed unico manipolatore del sacro […]. Tuttavia lo sciamano resta la figura predominante: perché in tutta questa zona ove l'esperienza estatica è considerata come l'esperienza religiosa per eccellenza, lo sciamano, e soltanto lui, è il

> gran maestro dell'estasi. Una prima definizione di questo fenomeno complesso, quella, forse, che, ancora, è la meno azzardata, potrebbe essere: sciamanismo = *tecnica dell'estasi* (M. Eliade 1968; ed. ital., 1953, p. 18).

Mircea Eliade, il quale è uno storico delle religioni e studia, di conseguenza, le istituzioni sciamaniche e non la coscienza "esplosa" dello sciamano, ha scelto tuttavia di definire questa religione a partire dalla tecnica del corpo che essa implica: l'estasi, e cioè una delle forme della transe. Ciò che, d'altronde, viene precisato:

> ...Benché lo sciamano sia, fra l'altro, un mago, non ogni mago può esser qualificato come sciamano. La stessa precisazione s'impone nel riguardo delle guarigioni sciamaniche: ogni *medicine-man* è un guaritore, ma lo sciamano utilizza una tecnica propria solo a lui. Quanto alle tecniche sciamaniche dell'estasi, esse non esauriscono tutte le varietà dell'esperienza estatica attestate dalla storia delle religioni e dall'etnologia religiosa: non si può dunque considerare un qualsiasi estatico come uno sciamano; questi è lo specialista di una transe durante la quale si ritiene che la sua anima può lasciare il corpo per intraprendere ascensioni celesti o discese infernali (*Ibid*., p. 19).

La definizione mediante la transe viene così precisata attraverso il contenuto di tale transe: il viaggio spirituale.

Ultima precauzione necessaria e preliminare: occorre distinguere con cura lo sciamanismo dalla possessione. Ciò che rischia, infatti, di introdurre confusione è innanzitutto la presenza della transe religiosa in entrambi i sistemi. A livello dei fenomeni corporei, e più precisamente psicobiologici, neurofisiologici, le manifestazioni si somigliano. Ma i sistemi culturali sono profondamente diversi: l'idea di uno spirito che si impadronisce

completamente delle leve di comando della personalità durante la possessione, che prende il posto del soggetto è, secondo M. Eliade, estranea allo sciamanismo. La differenza risiede nel rapporto che si stabilisce, mediante e nella transe, con gli dei, gli spiriti e i demoni:

> Una distinzione dello stesso genere è parimenti necessaria per precisare il rapporto dello sciamano con gli "spiriti". Dovunque, nel mondo primitivo e in quello moderno, si trovano individui che pretendono di essere in rapporto con gli "spiriti", sia che vengano posseduti da questi sia che essi invece li dominino. Occorrerebbero diversi volumi per studiare adeguatamente tutti i problemi che si pongono in relazione all'idea stessa di "spirito" e dei suoi possibili rapporti con gli esseri umani: perché uno "spirito" può essere tanto l'anima di un defunto che uno "spirito della natura", che un animale mitico e via dicendo. Ma lo studio dello sciamanismo non esige tutto questo: basterà fissare la posizione dello sciamano nei confronti dei suoi spiriti ausiliari. Ad esempio, si vedrà facilmente in che cosa uno sciamano si distingue da un ossesso: egli domina i suoi "spiriti" nel senso che lui, essere umano, riesce a comunicare coi morti, coi "demoni", con gli "spiriti della natura" senza per questo trasformarsi in loro strumento. Certo, s'incontrano degli sciamani che sono realmente degli ossessi, ma essi costituiscono piuttosto delle eccezioni aberranti aventi, d'altronde, una loro spiegazione (*Ibid*., p. 19).

Sempre secondo Eliade, lo sciamanismo siberiano è l'esempio più appropriato per mostrare l'insieme delle credenze, dei comportamenti e degli altri elementi culturali che convenzionalmente si designano con il termine di sciamanismo: cioè, oltre ai già accennati rapporti con gli "spiriti", quelle capacità estatiche che definiscono uno stato

nel quale si compiono il volo magico, l'ascensione al Cielo, la discesa agli Inferi, la padronanza del fuoco, ecc…

Ancora un'osservazione necessaria relativa alla definizione preliminare dello sciamanismo mediante l'estasi: ciò non significa affatto che si possa considerare come "sciamanica" ogni tecnica dell'estasi che si incontri in Oriente. Questa messa a punto è tanto più necessaria oggi, quando religioni, mistiche e tecniche orientali si vanno diffondendo e volgarizzando nel gran pubblico. Inoltre va osservato che addirittura là dove lo sciamanismo ha trovato la sua denominazione, non tutta l'esperienza religiosa può essere ridotta ad esso:

> Pur dominando la vita religiosa dell'Asia centrale e settentrionale, lo sciamanismo non è per questo la religione — la religione al singolare — di quest'area immensa. Solo per comodità o per aver confuso si è potuto talvolta considerare lo sciamanismo come la religione dei popoli artici o turco-tartari. Le religioni dell'Asia centrale e settentrionale oltrepassano, per ogni verso, i limiti dello sciamanismo, allo stesso modo che una qualsiasi religione va sempre oltre l'esperienza mistica di dati suoi membri privilegiati. Gli sciamani sono degli "eletti" e come tali essi hanno accesso ad una zona del sacro impenetrabile per gli altri membri della comunità. Le loro esperienze estatiche hanno esercitato e continuano ad esercitare una possente influenza sulla stratificazione dell'ideologia religiosa, sulla mitologia, sui rituali. Ma né l'ideologia, né la mitologia, né i riti delle popolazioni artiche, siberiane e asiatiche sono creazioni dei loro sciamani. Tutti questi elementi sono anteriori allo sciamanismo o per lo meno, sono ad esso paralleli nel senso che son dei prodotti dell'esperienza religiosa generale e non di quella di una certa classe di esseri privilegiati: gli estatici. Al contrario: come avremo occasione di constatarlo, più di una volta si avverte lo

> sforzo dell'esperienza sciamanica, e cioè estatica, di esprimersi per mezzo di un'ideologia che non le è sempre favorevole (*Ibid*., p. 20).

Mistica e religione

Eliade introduce quindi una distinzione che non è priva di relazione con la distinzione, stabilita da Max Weber, fra il profetismo e il sacerdozio:

> Gli sciamani son degli esseri che si differenziano in seno alle corrispondenti comunità per via di certi tratti che, nelle società dell'Europa moderna, potrebbero apparire come segni di una "vocazione" o, almeno, di una crisi religiosa. Essi si distinguono dal resto della loro comunità per l'intensità dell'esperienza religiosa ad essi propria. Il che equivale a dire che si avrebbe maggior ragione di collocare lo sciamanismo nella categoria dei misticismi anziché nel quadro di ciò che abitualmente si designa come "religione". Avremo occasione di ritrovare lo sciamanismo all'interno di un numero considerevole di religioni, perché lo sciamanismo è sempre una tecnica estatica a disposizione di una certa élite e costituente in un certo modo la mistica della corrispondente religione (*Ibid*., p. 21).

La contrapposizione fra misticismo e religione costituita si ritrova in altri contesti sociali: nell'Islam, dove il misticismo fa la sua comparsa come contestazione dell'ortodossia burocratizzata; nel cristianesimo, dove l'esperienza mistica si trova anche qui ai margini della religione di massa, è appena tollerata, posta sotto il controllo della Chiesa, isolata in qualche monastero, e sempre tenuta a debita distanza dall'organizzazione burocratica del sistema…

Bisogna dunque cercare di vedere come si pongono i rapporti fra il misticismo e la religione: e allora constateremo, sempre con M. Eliade, che diversamente dal misticismo cristiano, il misticismo dello sciamano è in un rapporto diretto con la vita religiosa dei popoli:

> I popoli che si dichiarano "sciamanici" danno un'importanza considerevole alle esperienze estatiche dei loro sciamani; queste esperienze li riguardano personalmente e direttamente, perché sono gli sciamani che per mezzo delle loro transe, li guariscono, accompagnano i loro morti nel Regno delle Ombre e fanno da mediatori fra essi e i loro dei, celesti o infernali, grandi o piccoli. Questa ristretta *élite* mistica non solo dirige la vita religiosa della comunità, ma in un certo modo veglia sulla sua anima. Lo sciamano è il grande specialista dell'anima umana: lui solo la "vede", perché ne conosce la "forma" e il destino.
>
> E ove non si tratti della sorte immediata dell'anima, ove non si abbia a che fare con la malattia (= perdita dell'anima) o con la morte, o con la sventura, o con un importante sacrificio che implica una certa esperienza estatica (viaggio mistico nel Cielo o negli Inferni), lo sciamano non è indispensabile. Una gran parte della vita religiosa si svolge senza di lui (*Ibid*., p. 21).

Se lo sciamanismo deve essere definito come tecnica dell'estasi, si è naturalmente propensi a supporre che il fondamento del sistema religioso in cui lo sciamano opera, presuppone un "essere supremo" che l'estasi permetterebbe, appunto, di raggiungere durante l'esperienza estatica stessa. Ed è quanto si verifica, infatti, in Siberia e nell'Asia centrale:

> Come è noto, i popoli artici, siberiani e centro-asiatici son composti nella gran maggioranza da cacciatori-pescatori e da pastori-allevatori. Un certo nomadismo li caratterizza tutti. E, nelle grandi linee, le loro religioni coincidono, malgrado le differenze etniche e linguistiche. Ciukci, Tungusi, Samoiedi o Turco-Tartari — per non nominare che qualcuno dei gruppi più importanti — conoscono e venerano un Gran Dio celeste, già creatore e onnipotente, ma in via di divenire un *deus otiosus*. Talvolta il nome stesso del Gran Dio vuol dire "Cielo"; tale è, ad esempio, il Num dei Samoiedi, il Buga dei Tungusi o il Tengri dei Mongoli (si cfr. anche il Tengeri dei Buriati, il Tängere dei Tartari del Volga, il Tingir dei Beltiri, il Tangara degli Yakuti, ecc.). Perfino quando il nome concreto di "cielo" manca, si ritrova uno degli attributi più specifici di esso, come "alto", "elevato", "luminoso", ecc. (*Ibid*., pp. 21-22).

Ma se queste religioni siberiane e del centro dell'Asia, "dove lo sciamanismo ha raggiunto il suo grado più spinto d'integrazione" (p. 24), sono così caratterizzate dalla presenza di un Gran Dio celeste, esse contengono, d'altro canto, dei riti di caccia e di culto degli antenati. Il problema si complica: si tratta di sapere in quale settore della vita religiosa incontriamo lo sciamano. Sino a poco tempo fa, eravamo tentati, certamente per proiezione in questo campo di quel che sapevamo sull'esperienza mistica nel cristianesimo, di supporre che lo sciamanismo fosse in correlazione necessaria con un Grande Dio celeste. In realtà esso ha a che fare anche con gli altri settori: culti degli antenati, rituali legati alle pratiche sociali quali ad esempio la caccia… Ma, sempre, secondo M. Eliade,

> si ha l'impressione che egli [lo sciamano — N.d.C.] sia "a casa sua" più in un dato settore che non in un altro. Basato sull'esperienza estatica e sulla magia, lo

> sciamanismo si adatta più o meno male alle varie strutture religiose che l'hanno preceduto. Talvolta, nel ricollocare la descrizione di una seduta sciamanica nell'insieme della vita religiosa della corrispondente popolazione (si pensa, ad esempio, al Gran Dio celeste ed ai miti che lo concernono), si ha l'impressione di due universi religiosi completamente differenti. Ma questa impressione è erronea: la differenza non sta nella struttura degli universi religiosi, bensì nella intensità dell'esperienza religiosa scatenata dalla seduta sciamanica. Questa quasi sempre ricorre all'estasi e la storia delle religioni sta a dirci che nessuna esperienza religiosa è più esposta a deformazioni e ad aberrazioni quanto l'esperienza estatica (*Ibid*., p. 24).

Sciamanismo e possessione

La maggior parte degli autori che trattano dello sciamanismo lo contrappongono, generalmente, alle pratiche della possessione. Sembra addirittura che le due esperienze, sebbene entrambe comportino stati di transe e di modificazione della coscienza, siano contrapposte per quanto riguarda l'interpretazione dei fenomeni psicosomatici osservati: nello sciamanismo, la transe ha per finalità l'uscita da sé (*ék-stasis*) e l'ingresso nella sfera della divinità, il viaggio dell'anima. Nella possessione, al contrario, sono gli dei che entrano nei loro "cavalli". È così che J. Belo, per descrivere i diversi aspetti della transe a Bali, i quali contengono appunto, secondo i gruppi e gli attori, e lo sciamanismo e la possessione, usa il verbo entrare in due modi opposti, che si potrebbero tradurre: "*entrare in*" per lo sciamanismo, ed "*essere entrato*" per la possessione (Belo 1960).

Altri autori, tuttavia, non fanno una distinzione altrettanto radicale. Così, il dott. Jean Filliozat scrive:

> Le pratiche degli sciamani siberiani [...] sono frequentemente accompagnate da danze frenetiche al suono di un tamburo, che è uno degli accessori più abituali dello sciamano. Si è discusso per determinare se si tratti di una possessione in forma violenta oppure di una simulazione di possessioni che si sarebbero anticamente verificate e le cui caratteristiche fisse verrebbero riprodotte ritualmente (Filliozat 1944, p. 79).

Secondo Eliade, invece, il fenomeno della possessione di tipo africano si incontra solo raramente nello sciamanismo.

La contrapposizione fra queste due scuole della transe, che hanno tuttavia in comune il fatto di essere ammesse nelle culture in cui sono radicate, è fatta proprio anche da L. de Heusch, il quale cerca di dimostrare come l'adorcismo[1] e l'esorcismo siano presenti, ma in modo diverso, nello sciamanismo da una parte, e nella possessione dall'altra parte.

Ammettendo, invece, una differenza essenziale fra l'"*entered in*" e l'"*entered by*" si potrebbero cercare altri raffronti analizzando l'esperienza della vocazione.

Il reclutamento degli sciamani e la prima esperienza della transe

> Nella Siberia e nell'Asia nord-orientale le principali vie di reclutamento degli sciamani sono: 1. la trasmissione ereditaria della professione sciamanica; 2. la vocazione spontanea, la "chiamata" o l'"elezione". Si dà anche il caso di individui divenuti sciamani mediante la loro sola volontà (come ad esempio fra gli Altaici) o per volontà del clan (Tungusi, ecc.) ma costoro son considerati meno potenti di quelli che hanno ereditato cotesta professione o che han seguito la "chiamata" degli dei e degli spiriti. Quanto alla scelta da parte del clan, essa è subordinata

> all’esperienza estatica del candidato; se questa non si verifica, l’adolescente designato per prendere il posto dello sciamano morto viene scartato (Eliade 1953, p. 24).

Come si vede, il criterio fondamentale resta l’estasi: è il segno dell’elezione, esattamente come la prima possessione “spontanea” o “selvaggia” rappresenta, nelle culture africane della transe, il segno dell’elezione da parte della divinità.

A partire da ciò, bisognerà passare attraverso l’iniziazione:

> Quale pur sia il metodo di selezione, uno sciamano vien riconosciuto tale solo dopo aver ricevuto una doppia istruzione: 1. istruzione d’ordine estatico (sogni, transe ecc.), e 2. istruzione d’ordine tradizionale (tecniche sciamaniche, nomi e funzioni degli spiriti, mitologia e genealogia del clan, linguaggio segreto, ecc). Questa doppia istruzione, impartita dagli spiriti o dai vecchi maestri sciamani, equivale ad un’iniziazione. Talvolta l’iniziazione è pubblica e forma, in se stessa, un rituale autonomo. Ma l’assenza di un rituale di tale genere non implica affatto l’assenza di iniziazione: questa può essersi benissimo effettuata in sogno o nell’esperienza estatica del neofita. I rari documenti di cui disponiamo sui sogni sciamanici mostrano precipuamente che si tratta di un’iniziazione la cui struttura è ben nota nella storia delle religioni; in nessun caso si tratta di allucinazioni disordinate e di un’affabulazione strettamente personale: queste allucinazioni e questa affabulazione seguono dei modelli tradizionali coerenti, ben articolati e di un contenuto storico[2] di una stupefacente ricchezza (*Ibid*., p. 25).

Ritorneremo in seguito su questa questione dell’iniziazione. Ne abbiamo parlato, qui, per mostrarne il

rapporto con l'esperienza della transe.

Questa esperienza, come abbiamo appena veduto, è centrale ai due livelli:

— la vocazione, innanzitutto, in cui la transe funziona come un segno di elezione, come un "appello";

— l'iniziazione, successivamente, che serve a stabilire il controllo della cultura su ciò che in un primo momento si manifesta sotto la forma di una "crisi".

Queste tecniche dell'estasi comportano "dei modelli tradizionali coerenti" e non la promozione non elaborata di stati puramente patologici:

> Psicopatici o no i futuri sciamani debbono passare attraverso certe prove iniziatiche e ricevere un'istruzione che è spesso estremamente complessa. Solo questa doppia iniziazione — estatica e tradizionale[3] — trasforma l'eventuale nevrotico in uno sciamano riconosciuto dalla società. La stessa osservazione s'impone quanto all'origine dei poteri sciamanici: L'essenziale qui non è il punto da cui si parte per ottenere tali poteri (eredità, dono degli spiriti, ricerca deliberata) bensì la tecnica e la teoria che fa da base a questa tecnica, che vengono trasmesse mediante l'iniziazione (*Ibid*., p. 25).

Possiamo già intravedere, così, le questioni che vengono poste dallo sciamanismo. La transe e l'estasi vi occupano un posto centrale: ma è possibile capirle solamente nel loro rapporto con la cultura.

---

[1] Rituale per ingraziarsi i demoni, invece di scacciarli come nell'esorcismo. [N.d.C.].

[2] "Teorico", nel testo francese [N.d.c]

[3] "Didattica" nel testo francese [N.d.C.]

CAPITOLO 2

La transe e il terrore

Il modo di produzione asiatico (M.P.A.) è caratterizzato dalla prima divisione della società in classi. In questa che è la società del dispotismo orientale, abbondantemente descritta nella letteratura marxista (Marx, Engels, Wittfogel, Godelier, ecc.), non esiste ancora proprietà privata dei mezzi di produzione. Lo stato è il solo proprietario dell'organizzazione della produzione, affidata ad un esercito di funzionari e di tecnici. La proprietà privata dell'organizzazione della produzione è la base del dispotismo (Lapassade 1970, pp. 80-88): è quello che si chiama il modo di produzione burocratico.

Hegel, per primo, ha dimostrato il significato della cultura di quel mondo: la si può decifrare, soprattutto, nell'architettura gigantesca degli Incas, degli Aztechi, dei faraoni, degli imperatori cinesi. Si tratta di una cultura in cui la soggettività non ha ancora trovato una sua definizione e una sua espressione.

Secondo M. Godelier, i grandi imperi africani del Ghana, del Benin (Dahomey) dei Songhai, del Bornu si debbono classificare non in un modo di produzione feudale – come generalmente si dice – bensì nel M.P.A. In base a ciò può esser fatta l'ipotesi di classificazione della transe delle cerimonie Fon e Yoruba, pur tenendo conto del fatto che successivamente vi è stata un'acculturazione ad opera della colonizzazione.

Transe e chefferies[1]

F. Laplantine ha descritto la funzione politico-religiosa della transe nel modo di produzione asiatico, anche se non fa uso di questo concetto nel descrivere i sistemi africani:

> Nelle società non colonizzate ed in quelle in cui le istituzioni tradizionali, seppur minacciate, rimangono tuttavia ancora relativamente forti, la possessione si inquadra in strutture di equilibrio economiche e politiche, [e prosegue:] Le confraternite di posseduti assicurano la funzione della conservazione sociale, di garanzia e giustificazione delle chefferies locali. Questo il caso, soprattutto, delle antiche cerimonie iniziatiche dei Fon del Dahomey e degli Yoruba del Niger. Come osserva giustamente Roger Bastide, qui la transe non si propaga, "non si costituisce in epidemia". Ciò si contrappone alla possessione in tutta l'Europa durante tutta l'ultima fase del Medioevo, che è una reazione a ciò che bisogna ben chiamare uno stato di carestia e una crisi di tutte le istituzioni. (Laplantine 1974 p. 158).

Infatti, la crisi di possessione europea si colloca al punto di declino del modo di produzione feudale, il quale è molto diverso dal modo di produzione asiatico, il cui declino avrà anch'esso la sua forma di transe: quella dei grandi devianti dell'Apocalisse e della Grande Grecia: i profeti ebrei, i grandi iniziati del mondo presocratico... Bisogna mettere a confronto la descrizione di F. Laplantine con un'altra descrizione della transe: il modello di Sh. Walker (1972, pp. 152-174).

La prima figura della possessione rituale secondo Sheila Walker

La possessione tradizionale africana (Fon, Yoruba) è una "possessione a predominanza culturale". Nei culti di possessione tradizionali del Dahomey, gli adepti sono

consacrati ad una divinità particolare che servono essi esclusivamente, in istituzioni che sono molto strutturate.

Le persone non scelgono da sole di diventare degli ossessi rituali, ma vengono scelte; ci troviamo qui in un sistema totalitario in cui l'individuo non può disporre di se stesso, tanto più che il concetto di personalità individuale non è ancora emerso. In tale situazione, la transe non potrebbe dunque ancora esprimere un compromesso fra i desideri e la cultura.

La designazione degli ossessi rituali avviene in tre modi:

a) fin dalla nascita essi sono destinati al servizio della divinità, perché la divinità ha permesso il concepimento di questo servitore dopo una lunga attesa;

b) oppure la famiglia designa qualcuno che incarni una divinità familiare;

c) oppure si designa qualcuno in una famiglia; un membro della quale è stato o è malato, allo scopo di servire quella divinità che potrebbe guarire la persona malata. Come si vede, non esiste ancora, qui, un legame diretto fra la condizione patologica (chiamata talvolta transe selvaggia, in un altro tipo di cultura) e il rito di possessione. Osserviamo d'altro canto che in Etiopia, per fare un esempio, la transe non è affatto un segno di malattia. Soltanto dopo la diagnosi si procederà alla messa in stato di transe a scopo terapeutico, un po' come in psicanalisi si guarisce la nevrosi mediante una nevrosi da transfert.

Ci troviamo, beninteso, di fronte ad una struttura familiare che non è quella della famiglia moderna. E in questa famiglia è il modello religioso orientale dispotico quello che viene riprodotto.

Queste persone, una volta scelte, continua la Walker, dovranno imparare a subire la spersonalizzazione rituale e la dissociazione che sono necessarie per poter entrare nello stato di possessione. Infatti, dal momento che in questo primo "tipo" i posseduti non hanno compiuto essi stessi una

scelta, e la loro divinità non corrisponde alla personalità del suo adepto, e non esiste, inoltre, un legame tra il soggetto e la cultura dominante, è necessario inculcare i comportamenti della transe rituale mediante un lungo condizionamento.

Herskovitz osserva come in questo sistema la possessione sembra meno intensa che in quelli in cui la possessione è più spontanea, cioè in cui esiste un legame fra gli dei e i desideri. È per questa ragione che nel Dahomey i danzatori in transe solo raramente (o mai) sembrano completamente in transe anche nel momento della più grande frenesia. Degli osservatori hanno notato come la maggior gratificazione in questo sistema sia legata al piacere del travestimento e di un'esibizione che provoca l'ammirazione degli spettatori. Essi trovano piacere nel solo fatto di mostrarsi e di essere al centro dell'attenzione. Ma forse bisognerebbe osservare più da vicino la dimensione di travestimento, se non di travestitismo, che già appare in questo sistema. Infatti, secondo la nostra ipotesi centrale, lo sconvolgimento dei ruoli prescritti sfociante in comportamenti il cui punto culminante potrebbe essere il travestitismo, con relativa inversione dei ruoli sessuali imposti, rappresenterebbe un elemento "esplosivo", scatenante all'interno di un nucleo originale nel quale il travestitismo coesiste già con la transe del corpo e con l' "esplosione" della coscienza per opera delle droghe.

Certi aspetti fondamentali della possessione africana tradizionale si ritrovano nel candomblé di Bahia: ad esempio l'iniziazione dei bambini – soltanto i bambini dell'India, secondo R. Bastide (1958, p. 209) – oppure, ancora, il fatto di essere posseduto da una sola divinità. E soprattutto regna, nel candomblé nagô di Bahia, nonostante la violenza di certe transe, un'impersonalità rituale ed una freddezza che è ciò che suscita l'ammirazione di certi etnologi, ma che non è altro che il trasferimento, in terra

d’esilio, di un sistema nel quale la transe è totalmente subordinata all’ordinamento culturale. In questo senso la conoscenza del candomblé può contribuire all’analisi genealogica della transe.

Walker si domanda, in seguito, se il culto del *Holley*, presso i Songhai del Niger, oppure, ancora, il culto degli zar di Etiopia corrispondano a quel primo tipo di possessione che essa chiama possessione culturale, per indicare che la cultura, in questo sistema governa interamente i comportamenti rituali. È possibile, infatti, ritrovare qua e là degli aspetti analoghi; ma la ricerca non deve–o non deve soltanto–mirare alla definizione di aree geografiche, ma innanzitutto alla ricostruzione di fasi genealogiche. Questa genesi–ricostruita in funzione della successione dei modi di produzione–permetterà successivamente di spiegare la diversità storico-geografica delle transe.

Così, quando Walker osserva “che questo tipo di possessione culturale può esistere in un certo grado nelle parti più tradizionali della campagna haitiana, ma sicurissimamente non in un grado molto forte”, e che esso “non è palesemente predominante nei culti brasiliani, ad eccezione del tradizionale candomblé yoruba”, che cosa dobbiamo concluderne? Semplicemente, che esistono nel vodu haitiano, nel candomblé brasiliano, e perfino nella macumba, delle vestigia di quella che costituisce la seconda fase della genealogia della transe.

La prima fase, come abbiamo visto, era quella della transe senza stato. Le vestigia di questa fase sono tanto il samp e il lup uolof e serèr del Senegal, ma non lo ndöp, quanto lo sciamanismo ovunque esso si è sviluppato sul modello di tipo siberiano.

Nel sistema della possessione culturale il periodo iniziatico è lungo: sette anni nel Dahomey tradizionale. Si tratta di una forma di iniziazione mediante condizionamento ipnotico, paragonabile ad un lavaggio del

cervello, che bisogna ricomprendere nel contesto del potere dispotico.

Potere totale e possessione

Riassumendo, l'ipotesi che io qui azzardo, per la comprensione di tutto quanto segue, è la seguente:

a) La prima fase della transe è quella della società tribale. Questa società senza stato scopre, mediante l'uso delle droghe e di altri "esplodenti" neurofisiologici, certe possibilità fondamentali di modificazione degli stati di coscienza e la possibilità di manipolazione di tali stati.

b) In questa *fase* A, la transe procurata esiste, ma non è ancora collettiva e ritualizzata. Essa adempie una funzione secondaria in rituali come quello della nomina del rab che appare nel samp uolof: secondo A. Zempleni, come abbiamo visto, la nomina è associata ad uno stato di transe preliminare. D'altro canto, il rituale terapeutico comporta essenzialmente, come dimostrano le descrizioni di Zempleni da un lato e di Ortigues dall'altro, dei riti di seppellimento simbolico, di sacrificio (il rey presso gli uolof) e di fondazione (erezione della "casa" dello spirito). La transe collettiva, che si aggiungerà successivamente a questi riti per costituire lo ndöp, non esiste ancora in questa prima fase.

c) La seconda fase è quella della transe "di stato".

Lo stato di cui qui si parla è quello di tipo orientale. La classe dominante è la burocrazia, che fonda il proprio potere non sulla proprietà privata dei mezzi di produzione, ma sulla proprietà privata dell'organizzazione. Al vertice regna il despota. È quello che Marx definisce "modo di produzione asiatico": essendo ben chiaro che egli designa con tale espressione non solamente gli imperi cinesi, ma anche il sistema degli imperi dell'Oriente classico – di cui un

esempio è il regno di Salomone –, dei grandi imperi amerindi (Incas, Aztechi, ecc.) e degli imperi africani.

In questa prima società “statale” il potere del despota e della sua burocrazia è, come dice K. Wittfogel, un “potere totale”. La società civile è in una situazione di schiavitú generalizzata, o schiavitú politica, che è molto diversa dalla schiavitú antica o da quella dei neri al tempo della deportazione. Sono questi popoli-schiavi quelli che hanno costruito le piramidi e quegli altri monumenti giganteschi e freddi che caratterizzarono quelle civiltà.

Questa cultura che costituisce “lo spirito” di quel tempo si riflette in tutte le istituzioni della società del potere totale e, in particolare, nelle sue istituzioni religiose. Si può illustrare la forma di queste istituzioni totali con la tradizione degli Aztechi:

> Si decapitavano, mentre danzavano e fingevano di ignorare la loro sorte, le donne votate a morte in onore delle dee terrestri; […] si gettavano sul rogo anestetizzate con yauhtli (hashish), le vittime del dio del fuoco. Nella maggior parte dei casi, la vittima era vestita, dipinta e ornata in modo da rappresentare il dio al quale si rendeva omaggio (Soustelle 1955; ed. ital., 1973, pp. 139-140).

Soustelle fa l’ipotesi che le donne che venivano decapitate fingessero di ignorare la loro sorte; ma, in tutta verosimiglianza, bisogna piuttosto ammettere che esse erano o drogate, oppure messe in stato d’ipnosi, oppure, meglio ancora, in uno stato di transe provocato dalla droga associata a manipolazioni di tipo ipnotico, effettuate nel corso di un’iniziazione che le preparava alla danza rituale della possessione e della morte: quest’ultima, niente affatto simbolica, ma ben reale. Diversa, dunque, la supposizione di Soustelle, secondo cui queste donne “danzavano e cantavano mollemente finché, dietro di loro, i sacerdoti

vestiti di scuro aspettavano il momento di far cadere le loro teste come le spighe di mais strappate dalle piante” (*Ibid*., 1973, p. 142). Se aggiungiamo il fatto che le vittime erano vestite, come nei riti di possessione africani, “in modo da rappresentare iI dio”, ecco che abbiamo tutti gli elementi fondamentali della possessione rituale con transe collettive.

Se abbiamo fatto questo esempio, non è certo per cercare di capire il rituale degli Aztechi; ma, al contrario, per far vedere come il rito di possessione esprima l’essenza del potere totale del despota divino sulle persone. Probabilmente, i faraoni d’Egitto, altri despoti di tipo orientale, disponevano di riti analoghi che successivamente si diffusero in tutto l’Oriente, ma anche nell’Africa orientale (Etiopia) e nell’Africa sudanese. I riti di possessione dei despoti nigeriani e del Dahomey, infine, appartengono a questa stessa categoria della possessione. Ecco qual’è l’origine sanguinaria di questi riti di possessione tradizionali che provocano oggi l’ammirazione dei nostri etnologi, fino a portarli sulla soglia della transe mistica. Questo “mirabile” equilibrio della cultura tradizionale, abbondantemente descritto nella letteratura culturalista – in particolare da Sh. Walker – è molto semplicemente “l’equilibrio sociale ed economico del dispotismo orientale”.

Il candomblé nagô, che rappresenta per i nostri etnologi la forma sublime, la più pura, dei riti che si sono conservati nella diaspora, deve la trama ieratica delle sue danze a questa memoria sanguinante. Se gli ossessi rituali sono così mirabilmente addestrati, a tal punto che la loro danza conserva fedelmente il carattere impersonale della danza tradizionale africana originaria, è perché essa riproduce nella sua impersonalità, quella “flemma” – per usare il linguaggio di Soustelle – delle donne sacrificate, durante la danza, agli dei degli Aztechi. Queste ossesse sono delle bambole meccaniche addestrate a danzare per perpetuare, nella sfera religiosa, il potere assoluto dei tiranni.

Il crollo del modo di produzione asiatico ha portato una breccia in questo sistema. Attraverso tale breccia, la personalità trova finalmente il modo di animare la transe rituale, di cambiarne il senso e di farla servire all'espressione dei desideri repressi. È solo a questo punto che il rituale di possessione di tipo asiatico si trasforma in rito di possessione di tipo greco, il quale non è più solamente religioso nel senso "orientale" del termine, ma è insieme religioso, teatrale e terapeutico.

Questa trasformazione, questo arricchimento della funzione del rito, viene ad elaborarsi col declinare del "dispotismo orientale", nel passaggio verso il modo di produzione antico.

Elementi essenziali della transe nella fase "dispotica"

Abbiamo visto più sopra quale sia stata la figura culturalmente costruita della transe nel sistema culturale del potere totale: in particolare, abbiamo visto che questa transe era caratterizzata dal non-coinvolgimento personale degli ossessi, ed altresì dal carattere profondamente ipnotoforme e sonnambolico della danza. A ciò si può aggiungere ancora l'insensibilità al dolore, che può essere attribuita, con Soustelle, e generalizzando la sua osservazione, all'uso di droghe.

La transe dispotica è un'esperienza che sembra costruita con procedimenti e manipolazioni (ipnosi, suggestione) che dovremo analizzare in seguito in modo più sistematico. In realtà, se effetti simili possono essere ottenuti, compreso il condizionamento, è perché, potenzialmente, essi già erano presenti, contenuti nella "natura" della specie. Se ad esempio il condizionamento è possibile in quel momento, è per il fatto che gli esseri viventi, come sappiamo da Pavlov in poi, possono effettivamente essere condizionati. È chiaro

che in quella fase gli strumenti a percussione, i tamburi della possessione, vengono usati per costruire la sequenza della coppia stimoli-risposte.

Tutti questi comportamenti condizionati vengono ad elaborarsi nel momento in cui i primi stati dispotici sostituiscono le società senza stato. In quelle società non statali la struttura della coscienza estatica o, se si preferisce, del comportamento ad essa corrispondente, è invece molto diversa, dal momento che si tratta semplicemente in quel tempo, come si può vedere con lo sciamanismo, di sviluppare una forma di coscienza che noi chiamiamo, in modo ancora generalissimo, una coscienza modificata, alterata (ASC), ma che è di fatto molto vicina alla coscienza originaria, più arcaica e primordiale, del tipo dell'inconscio, che non la coscienza simbolica e pensante. In questa fase, la droga ha una funzione molto diversa da quella della fase B. Non si tratta di anestetizzare la gente, bensì di farla "viaggiare" (il "viaggio" dello sciamano, il suo *trip* ne è l'esempio tipico). La terapia, in questa fase A, è stata probabilmente qualcosa di molto vicino a quel che si vorrebbe suggerire, col *trip*, nell'antipsichiatria inglese: F. Laplantine ha ragione, a questo proposito, nel sostenere come, infatti, sia alla fase A dello sciamanismo che bisogna paragonare questa antipsichiatria, e non alla possessione dispotica della fase B (Laplantine 1975).

In questa fase B, dunque, ha fatto la sua comparsa una nuova figura della transe: la transe ha assunto nuovi caratteri che poi si conserveranno relativamente nella fase ulteriore, ma simbolizzati. Questa simbolizzazione lascerà intravedere una sedimentazione storica che adesso siamo in grado di decifrare.

---

[1]Nome francese (senza un corrispondente italiano) indicante il territorio gestito da un capo tribù (*chef*).

CAPITOLO 3

Dioniso, il dio che danza

Prima dell'avvento della società greca schiavistica si è verificato, in quello che viene chiamato l'Oriente classico così come nella grande Grecia arcaica, dopo il regno dispotico miceneo, un crollo del potere totale. Nel corso di questa crisi, che in Egitto si svolge nel VI secolo a.C., nasce un immenso fermento di misticismo in forme molteplici, fra le quali è da annoverare il profetismo ebraico. Questo momento storico è di importanza essenziale.

Occorre sottolinearlo ancora una volta: il profetismo, la transe col lettiva delle confraternite, così come il menadismo greco non si for mano nell'ambito del modo di produzione asiatico; al contrario, incominciano a formarsi sulle rovine di questo modo di produzione. E questa nuova corrente mistica della transe sarà all'origine, nello stesso tempo, del menadismo greco prima, del misticismo cristiano poi e, infine, a partire da sufismo musulmano, della "transe araba" che prolungherà questo movimento fino ai giorni nostri.

Cananei e Sidoni

Il primo *Libro dei Re* ci narra come, presso i Sidoni, i preti di Baal in transe si facessero incisioni con spade e lance: tradizione, questa, che ancora si è conservata, non in terra cristiana, ma in paesi dell'Islam. I marinai di Tiro offrivano dei sacrifici al loro Baal: usa vano nei loro culti i flauti e le arpe, i tamburelli, praticavano danze a ritmi

sfrenati, giravano su se stessi “come degli ossessi”. Baal, d’altronde, ha il titolo di “maestro della danza…”

Le pratiche culturali della transe si sono diffuse, partendo dall’Oriente, in tutto il bacino del Mediterraneo. Numerose sono le confraternite attorno ai culti di Astarte, di Cibele, della Grande Madre, delle divinità ermafrodite e degli *dei adolescenti* la cui passione è uno dei temi religiosi fondamentali del bacino mediterraneo.

La transe greca e i culti di possessione

La Creta degli inizi della civiltà mediterranea possedeva le sue con fraternite della transe, con i loro Cureti e Curoi. In queste confrater nite si trovano sempre, fra i vari elementi comuni, l’uso delle cetre e dei flauti, ma, anche, un’organizzazione collettiva stabilizzata e le tec niche della “comunione psichica”. A Sparta, gli adolescenti formano delle società segrete, in relazione con i riti di iniziazione alla pubertà, le quali praticano anche la transe, l’estasi collettiva.

Il culto di Dioniso è un rito di possessione. H. Jeanmaire ha dimo strato le analogie fra questi riti dionisiaci, quali si possono ricostruire sia attraverso i testi che attraverso l’iconografia, e il vodu haitiano o il culto etiopico degli zar

Da dove viene questo culto di Dioniso? Secondo Erwin Rhode, dalla Tracia. Esso si sarebbe diffuso alla maniera delle epidemie di danze convulsive del Medioevo europeo. Tuttavia, Jeanmaire obietta a questa ipotesi il fatto che,

> se la religione di Dioniso presenta lati oscuri e se ebbe certa mente un carattere popolare, pure essa non si presentò affatto come una religione di disperati, di ribelli o, semplicemente, di oppressi. A voler cercare naturali affinità, ci si deve piuttosto rife rire agli aspetti brillanti e

perfino esuberanti della vita ellenica (Jeanmaire 1951; ed. ital., 1972, p. 85).

La confutazione della tesi di Rhode da parte di Jeanmaire non è affatto convincente. Se, infatti, si può ammettere che l'esistenza di un'epidemia di transe partita dalla Tracia non è effettivamente dimo strata, e se, conseguentemente, si può fare a meno di tale ipotesi, ciò non significa però che occorra respingere nello stesso tempo la base popolare di tali riti: base popolare che è attestata da testimonianze come quelle riprese da J. P. Vernant. In altre parole: chi dice "transe popolare" non dice necessariamente "epidemia di transe" e deliri col lettivi legati ad una grande paura, alla miseria delle masse, alle grandi migrazioni dei fuggiaschi.

Altro punto contestabile: secondo Rhode, Dioniso viene dal di fuori dell'ellenismo; si tratta di un "barbaro". Per Nietzsche, al contrario, egli è una componente fondamentale dell'ellenismo…

Normale e patologico

La questione della transe e della possessione, quasi ad ogni stadio dello sviluppo storico, è legata contemporaneamente alla religione e alla terapia; e nella misura in cui la sua funzione religiosa entra in declino, tende a perdere la sua autonomia simbolica, la funzione tera peutica diventa ancor più evidente. È ciò che accade, in particolare, nel mondo greco-latino dell'antichità classica.

I latini e i greci distinguevano due tipi di "follie":

a) la "follia degli dei" (come la si chiama in altre culture), la quale può impadronirsi tanto delle donne, soprattutto durante la pubertà, quanto dei guerrieri nei momenti culminanti delle battaglie: e il *furor*, in latino, e la *mania*, in greco;

b) la malattia mentale cui si attribuisce un'origine organica: è l'*insania* o *vesania* dei latini, la *melancolia* dei greci (Servantie 1971, pp. 11-12).

Questa distinzione, del resto, non è caratteristica soltanto del mondo greco-latino; la ritroviamo, ancora oggi, nel Maghreb, e anche in altre culture. Bisogna tenerne conto ogniqualvolta si voglia definire la situazione storica della transe, e in particolar modo, come faremo noi adesso, quando si parla dei greci.

Un frammento del trattatello pseudo-ipocratico, citato da E. De Martino, ci informa su certe "malattie" delle ragazze e delle donne greche quando vengono private del bambino. Questa situazione pro duce delle "*crisi*" caratterizzate da sbalordimento, febbre, tremiti, e poi dalla *mania*: le angosce, le esplosioni di furore e i tentativi di sui cidio per annegamento o impiccagione. Plutarco riporta un caso di crisi epidemiche nelle vergini di Mileto, le quali corsero in gran numero a impiccarsi. Situazione simile altrove, in una città della Grande Grecia, dove, nel corso di un banchetto, delle donne cadono in estasi, odono delle voci e corrono fuori della città in stato di transe collettiva... Il trattatello sottolinea che questi fenomeni si verificano spesso nella pubertà: un po' come — ricordo qui di sfuggita — la vocazione di ciascuno si manifesta spesso con una "crisi" in periodo puberale.

L'istituzione del menadismo greco e il bori hausa

Come risposta a queste crisi delle ragazze e delle donne, i greci organizzano, secondo E. De Martino, l'istituzione di una terapia pri maverile", della quale ci dà notizia Aristosseno, e che significa sol tanto che gli episodi *storici* di crisi collettiva del mondo femminile davano occasione [...] a pratiche catartiche" (De Martino 1976, p. 205).

Questo punto ci introduce direttamente all'analisi del culto dionisi aco. Infatti, è possibile adesso comprendere la partecipazione delle donne a questo culto, sotto la forma mitico-rituale delle Menadi, delle Baccanti, delle Tiadi…

Si chiama *menadismo* la transe rituale delle donne greche: a volte lo si confonde, a torto, con il dionisismo. Il dionisismo, infatti, esprime il concetto dei riti di possessione legati alla religione dionisi aca, mentre il menadismo designa piuttosto la partecipazione delle donne a tali riti, ed anche, probabilmente, ad altri riti antichi di possessione.

Prendiamo l'esempio dei riti di possessione delle donne hausa del Niger, descritti da J. Monfouga-Nicolas. Questi riti rappresentano una delle varianti del bori della stessa regione. Ma esistono altre forme del bori che permettono anche la partecipazione degli uomini. Inoltre, nella stessa regione del Niger, non molto lontano dalla regione di Maradi, si trova il culto dello holley, descritto da J. Rouch (1960), presso i Songhay. Non si sarebbe dunque lontani dalla realtà se si descrivesse il bori della valle di Maradi come la sola forma di religione, in tutta la regione, che conosca la transe. Parimenti, nella proliferazione dei culti greci cosiddetti "dionisiaci", dando a questo termine un significato generico ricomprendente l'insieme dei culti orgiastici, il menadismo ha potuto significare sia un insieme di culti di possessione esclusivamente femminili, sia, altrove, la partecipazione delle donne ai culti dionisiaci stessi.

L'interesse di istituire questo tipo di confronto fra il culto bori descritto da J. Monfouga-Nicolas (1972) e il menadismo, consiste nel fatto di ricercare la funzione di questi culti in rapporto alla condi zione della donna nelle società in cui essi hanno sede.

Il bori della valle di Maradi riunisce donne che si trovano emargi nate nella società islamica in seguito a circostanze quali il divorzio o la sterilità. Il fatto di riunirsi in confraternite praticanti le transe rituali e l'intervento

terapeutico permette a queste donne di uscire dalla mar ginalità e di conquistare uno status sociale. La transe selvaggia e pato logica si trasforma così in transe religiosa, e la celebrazione del rito permette di assicurare sia una terapia collettiva delle partecipanti che un'emancipazione sociale, nella misura in cui l'appartenenza alla con fraternita permette di uscire dagli schemi sociali islamici, di avere un'attività autonoma, di spostarsi nella regione… Abbiamo qui un punto di incontro fra la transe, definita come un comportamento del corpo, e la vita sociale delle minoranze oppresse: questo è un dato pressoché costante, almeno dall'antichità greca in poi, delle estasi col lettive, e che certamente risale ancora più indietro nel tempo.

Una fisima di eruditi

Ritorniamo al menadismo, scrive De Martino:

> Alcuni eruditi della seconda metà del secolo scorso, segnata mente il Rapp e il Voigt, tendevano a limitare la partecipazione femminile alle orge e ritenevano che solo ristrette congregazioni di sacerdotesse imitassero nel rito, attraverso danze e una finta agita zione, le mitiche componenti del corteo di Dionysos. Questi eruditi erano trattenuti dall'ammettere una larga incidenza rituale della immagine della menade, quale ci appare fissata nella tragedia e nelle arti figurative, non tanto per quel che risultava dalla docu mentazione, quanto perché sembrava loro vi fosse un'impossibilita "psicologica" e "storica" di conciliare l'austerità della donna greca, e quella proverbiale della donna spartana, con la larga diffusione del menadismo rituale così palesemente disforme da qualsiasi regime di austerità muliebre. Ma si trattava di una fisima di eruditi: poiché è nozione "psicologica" sin troppo elementare […] che pro prio l'aspra pressione sociale esercitata sul mondo femminile

> in una società di tipo androcratico comporta il ritorno del represso sotto forma di sintomi nevrotici cifrati incompatibili con qualsiasi ordine culturale e richiedenti perciò un adeguato trattamento preventivo e risolutivo (De Martino 1976, p. 206).

Fuga compulsionale e fuga rituale

Nel corso di una seduta di bioenergetica, e probabilmente sotto effetto dell'L.S.D., Annie fugge nei boschi. Dopo la "crisi", spiega: "mi sentivo spinta a correre, senza poter resistere a quell'impulso…". Quest'esperienza può esser paragonata a quella fatta da certe tribù amerindie che introducono il peyotl nel culto, e compiono così un lungo "viaggio", allo stesso tempo fisico e spirituale. Ma in questo secondo esempio abbiamo l'introduzione di elementi collettivi e rituali che non esistono nel primo, nel quale la compulsione alla "fuga", alla corsa errabonda nella foresta costituisce un'esperienza solitaria: i gruppi di "transe" attuali non sono (ancora?) riusciti a darsi un contesto sociale e rituale.

Nell'antica Grecia, invece, l'elemento della fuga viene ripreso a un altro livello. Scrive De Martino:

> La fuga come sintomo chiuso, cifrato, irrelato non è, nel mena dismo, 'ripetuta' nella sua immediatezza critica, ma ripresa e dischiusa ad un significato, fatta defluire e regolata sino al suo ter mine risolutivo. Il simbolo della secessione dalla comunità civile sembra ricalcare la fuga della crisi, ma in realtà ne accetta lo spunto per mutarne il segno, cioè per innestarvi la sua propria disciplina culturale e per volgere la fuga in ritiro, passaggio, trasformazione, accettazione del destino e reingresso nella comunità (*Ibid*., p. 207).

Nel mito delle Pretidi, Proitos

> chiede poi ad Artemis di liberare le figlie dal loro miserabile accesso di mania e promette alla dea un sacrificio di venti gioven che di pelo rosso, non ancora sottomesse al giogo, con evidente allusione simbolica alle figlie in furore e ribelli al loro destino matrimoniale (*Ibid*.).

Qui, la fuga della rivolta, della quale era innanzitutto il sintomo, si trasforma in "rituale di ribellione". Si vede da questo esempio come certe culture, e in special modo quella dei greci dionisiaci, sappiano "rovesciare il segno" della "malattia" istituendo dei rituali di posses sione nei quali la transe, della quale la fuga rappresenta uno degli aspetti, trovi una sua collocazione e stabilizzazione tali da permettere la "risoluzione delle crisi esistenziali che colpivano il mondo femmi nile, soprattutto le fanciulle" (*Ibid*., p. 208).

La musica, la transe, la terapia

I numerosissimi testi di Platone e di altri autori greci riguardanti la catartica musicale danno indicazioni molto precise sull'attività tera peutica dei greci e sulle cerimonie coribantiche. Un passo famoso dello *Ione* indica il rapporto fra la scelta di un solo poeta ispiratore e la scelta di una sola aria musicale da parte degli ossessi (*Ione*, 526 c). Un passo della *Fedra* di Euripide sviluppa la stessa concezione della possessione: il coro delle donne di Trezene,

> in cospetto della mortale melanconia di Fedra, chiede se la scia gurata sia posseduta da Pan o da Hekate o dai tremendi Coribanti o dalla Madre della Montagna: e la nutrice pensa che per esplorare quale sia il nume che la possiede occorrerebbe un *mantis* famoso, cioè uno di quei guaritori che, al pari di Melampo, eran capaci di orientare la mania verso la sua risoluzione (*Ibid*., p. 215).

Mettendo a confronto passi dell'*Ione* e dell'*Eutidemo* è possibile ricostruire, secondo De Martino, due momenti successivi di uno stesso cerimoniale:

— un momento di esplorazione musicale (o coreutico-musicale) in cui si utilizzano diverse melodie fino al momento in cui verrà trovata la melodia giusta. Notiamo che questa fase rituale dell'"intronizza zione" corrisponde alla fase della "nomina del rab" nel samp e nello ndöp uolof, quando bisogna far nominare al malato lo spirito posse dente;

— un momento di ingresso nella danza (che è una nuova figura della transe), nel momento in cui il futuro iniziato esce dalla sua iner zia per iniziare ad esprimere se stesso al suono della melodia giusta. De Martino sviluppa a questo proposito un commento interessante:

> da quel che si legge nei passi dell'*Eutidemo* e dell'*Ione*, tale esplorazione doveva talora assumere la modalità dell'impiego suc cessivo di melodie diverse eseguite nel corso di una danza intorno al neofita, secondo una tecnica esplorante ed interrogante che in forma non più musicale ma discorsiva si ritrova del resto anche nell'esorcismo cristiano, e in quel suo moderno erede che è la seduta psicoanalitica (*Ibid*., p. 221).

La transe telestica (da teletai: rito), la "mania diritta" (orthe mania)

Platone, nel *Fedro*, riprende la distinzione delle due "follie":

— la mania che deriva dalle malattie umane;

— e la mania divina, suddivisa in quattro sottocategorie la seconda delle quali, relativa ai culti orgiastici, e posta sotto l'ispirazione di Dioniso, è denominata *telestica* perché è legata ai riti (*teletai*) e agli esorcismi (*katharmoi*).

H. Jeanmaire rileva che questa mania telestica comprende:

— un momento iniziale che è patologico: e un momento di “rischio”;

— un momento risolutivo di integrazione terapeutica nel rituale: il delirio allora cambia di segno e diventa *orthe mania*, “follia retta”, “diritta” o “giusta”.

Platone conosce dunque la differenza, cara ai nostri etnologi, fra la transe patologica e la transe rituale dell’orgia. E nello stesso tempo coglie la possibilità terapeutica di passare dalla prima alla seconda, dalla transe selvaggia al culto di possessione che integra i comporta menti di transe nei gesti religiosi.

E ciò e fondamentale.

Per la prima volta nella storia della transe, viene costruito un modello che è lo stesso cui si rifanno, senza citare la fonte, i sociologi del giorno d’oggi: un modello che incomincia col separare diverse forme di transe. Ma, soprattutto, Platone intravede il fatto che l’importante consiste nel *passaggio* da una forma all’altra. L’impor tante, dunque, non è solamente la transe, ma la sua trasformazione.

Uno sciamanismo greco?

Non si sottolineerà mai abbastanza la complessità dei fenomeni della transe nel mondo greco. Sciamanismo? Possessione? Non è facile decidere, e gli autori optano per l’una o l’altra risposta, o per entrambe nello stesso tempo. Se Jeanmaire, ad esempio, interpreta i testi greci alla luce degli insegnamenti etnologici sulla possessione africana (1951), D. Barrucand scopre il carattere sciamanico dell’orfismo, e propone un’ipotesi un po’ diversa:

> In questi parossismi dionisiaci si ritrova così, assai spesso, il con cetto di rito di passaggio, il mito catartico di una morte, ma finaliz zata ad una nuova nascita (è noto d'altronde che Dioniso è nato due volte). Anche l'esperienza estatica degli sciamani comporta un viaggio mistico in cielo e agli inferi; e questo sciamano che discende in fondo al mare, o che si introduce fra le potenze infer nali, ed affronta vittoriosamente i demoni, cattura l'anima del malato e la riconduce sulla terra, non fa che ripetere le prove ini ziatiche degli eroi mitici, e soprattutto di quelli dionisiaci ed orfici; Orfeo, d'altronde, è un grande sciamano, che si aiuta con la musica, la magia e la medicina... (Barrucand 1970, p. 41).

La dimostrazione non è del tutto probante. Il tema della seconda nascita è effettivamente tanto quello dei riti di iniziazione degli ossessi africani, quanto un tema sciamanico. Per contro, la nozione del viag gio nei cieli ed agli inferi è un concetto piuttosto sciamanico: ma se è valida anche per l'orfismo, non ci viene detto come potrebbe caratte rizzare ugualmente sia il menadismo che i riti collettivi di possessione.

Ciò che invece accosta le pratiche greche alla tradizione africana è un insieme di tecniche, soprattutto musicali, che vengono utilizzate a fini terapeutici (De Martino 1976, pp. 219-227).

Il dionisismo ha un rapporto con la nascita del teatro greco.

Ma qual'è questo rapporto?

La prima ipotesi che si potrebbe fare è abbastanza semplice, se si ammette preliminarmente che il rito dionisiaco era proprio un rito di possessione. Supponiamo, al contrario, che qui abbiamo a che fare con lo sciamanismo: in questo caso, si potrà porre il problema del

“simulacro”, ma non quello della teatralità, che è molto diverso. La teatralità sembra al contrario fondamentalmente collegata al rito di possessione in quanto esso implica, per la sua essenza, uno “spetta colo” religioso. Gli dei non vengono esattamente “rappresentati” nel rito; ma dal momento che essi discendono sui loro “cavalli” nel corso del rituale si verifica, secondo l’espressione di L. Mars, un etno dramma (1966). Tutto si svolge come se i ruoli degli dei fossero tenuti dai loro “cavalli”. E, a partire da ciò, può verificarsi, come nel vodu, uno sviluppo ulteriore in direzioni ancora più teatrali. Così il rito di possessione africano o afroamericano è molto più vicino alla forma teatrale che non lo sciamanismo o il sufismo.

Se il menadismo funziona come la possessione africana, si può sup porre che nel rito il dio (o gli dei) dia (o diano) vita ad una rappresen tazione. Il teatro greco originale farebbe già parte del rituale.

La transe e il teatro

In realtà la questione si complica se si ammette con Jeanmaire che la rappresentazione teatrale viene ad introdursi all’interno delle feste di Dioniso senza tuttavia coincidere con il rito religioso. Ecco come J. Bourgaux riassume questo punto di vista:

> La prima cosa che ci colpisce è la complessità del fenomeno: alle origini, questo teatro che si ispira solo accidentalmente al mito di Dioniso si recita come elemento *inserito* nel culto. Esso occupa un luogo tutto pregno della presenza divina: presenza del sacerdote al posto d’onore, presenza della statua del dio, vicinanza al tempio, sacrifici al dio, riti vari…
> Nello stesso tempo, la cultura della possessione è presente ma in posizione secondaria: i greci conoscevano l’adorcismo. Platone fa frequenti allusioni,

> nell'*Ione*, nell'*Eutidemo* e nel *Fedro*, a un culto di possessione chiamato coribantismo. H. Jeanmaire dimostra che la danza iniziatica e invocatrice dei satiri si esibiva in rituali di ini ziazione analoghi a quelli dei coribanti, e che a questo stadio pre-letterario i satiri manifestavano uno stato ambiguo tra la posses sione e la sua imitazione. In questo primo stadio il genere satirico è dunque quello che stabilisce il contatto fra la possessione e il simulacro.
> Ad un secondo stadio, lo stadio letterario, il genere scivola verso il simulacro a detrimento della possessione. È in questo secondo stadio che noi li ritroviamo nel corteo di Dioniso. In questo corteo figurano le menadi.
> Se il coribantismo sembra solo indirettamente legato al dionisi aco, il menadismo, al contrario, era un culto di possessione diretta mente votato a Dioniso. A Delfile menadi portavano il nome di Tiadi, nome che probabilmente rimanda alla radice "*thyein*"; que sta etimologia autorizzerebbe a ricollegare la parola ad un verbo che contiene contemporaneamente l'idea di sacrificio, quella di convulsione, quella di ribollio e quella di vortice (Bourgaux 1973, p. 54).

Queste poche indicazioni sono sufficienti per suggerire la comples sità del problema. Ma per quanto si potrebbe andare più a fondo nei dettagli di credenze e riti, un fatto si può intanto ammettere: già il rituale, in quanto tale, comporta la teatralizzazione, anche se non comporta né la transe né la drammatizzazione dei ruoli divini. Un rito come il samp uolof che non implica necessariamente delle transe, pre annuncia già tuttavia, da lontano, il teatro ancor più che la danza di possessione, in quanto presuppone una certa messa in scena in mezzo ad un pubblico. Ogni religione ritualizzata è gia teatrale.

La danza di possessione in stato di transe con l'incarnazione degli dei è evidentemente (come abbiamo

mostrato a sufficienza) anch'essa teatrale, ma in questo caso a livello dell'assunzione del ruolo e della funzione da parte dell'attore.

Questi due elementi di teatralizzazione, tuttavia, non sono ancora sufficienti per spiegare l'origine della tragedia. È necessario — e que sto Nietzsche l'aveva veduto bene — un altro elemento culturale, esterno al rito, alla transe e alla possessione, un elemento che Nietz sche chiama "apollineo", e che ha a che fare con la parola, e che deve condurre alla scrittura. Se il poeta è, come scrive Platone, un posse duto, egli è anche il tecnico di un nuovo modo di comunicazione che noi chiamiamo "scrittura". E noi sappiamo che per "scrivere" non è sufficiente essere "ispirati". È necessario altresì aver acquisito la capa cita dell'uso delle forme che sono prodotte dalla cultura.

È per queste ragioni che il teatro è, e non è nello stesso tempo l'erede della transe e della possessione. Il teatro comincia, infine, là dove la possessione finisce:

> L'ossesso è il modello mitico dell'attore. Al teatro la possessione è contemporaneamente presente e assente. Si potrebbe dire che essa è una nostalgia [...]. L'attore si trova all'estremità di una molla larga e flessibile. Questa estremità si chiama simulacro. L'altra si chiama possessione (*Ibid*., p. 80).

L'affare dei baccanali

Pressoché in ogni fase della sua storia, la transe è legata alla lotta di classe. Essa appare così come un analizzatore naturale delle contrad dizioni sociali.

Presso i greci, la contrapposizione fra Dioniso e Apollo è la contrapposizione fra dominati e dominanti: ciò diventa particolarmente visibile a Roma, con la repressione della transe dionisiaca.

L’affare dei baccanali, in Italia, che ha provocato una repressione massiccia, conduce alle estreme conseguenze il conflitto tra le due grandi correnti religiose dell’Antichità, il quale diviene qui, come scrive A. Bruhl, “lo scontro fra la concezione legalista romana della religione e le tendenze mistiche individualistiche greco-orientali” (Bruhl 1953, pp. 115-116).

Bruhl ha descritto a lungo questo affare di cui adesso noi esamine remo brevemente, insieme a lui, i momenti essenziali. Per prima cosa, la provocazione: “I magistrati decisero allora di provocare degli scan dali per poterli meglio reprimere”. Come in parecchie altre circo stanze in cui si praticano i culti delle religioni con transe di cui si preconizza la scomparsa, una delle accuse mosse è quella del “disor dine” sessuale nel corso delle cerimonie. Ecco “i crimini attribuiti ai membri della setta: atti di dissolutezza, false testimonianze, falsifica zione di sigilli e di testamenti, false denunce, assassini commessi mediante veleno e in segreto, e in via generale tutti gli atti di vio lenza” (*Ibid*., p. 98).

Ma il vero sottofondo dell’affare è politico:

> Lo stato poteva sentirsi allarmato per il fatto che si tenessero riunioni notturne e, per di più, in un quartiere popolare e cosmo politico in cui potevano incontrarsi dei nemici dell’ordine costitu ito […]. Infine, i misteri erano in chiaro contrasto con la tradizione religiosa e nazionale di Roma […]. Gia nel 213 si era avuta interdi zione dei *sacra externa*, proibizione dei ministri e degli indovini, si erano sequestrate e date alle fiamme le raccolte della divinazione, aboliti tutti i sacrifici che non venissero eseguiti secondo i riti romani. La testimonianza di Tito Livio, che ha descritto a lungo l’affare, è particolarmente precisa su questo punto, che è confer mato d’altro canto, da altre fonti che non lasciano alcun dubbio sull’ampiezza della repressione.

> In questo affare, la delazione è ricompensata. II Senato decide che l'affare è politico e i consoli mettono in azione l'apparato repressivo dello stato, instaurano uno stato d'emergenza, una vera e propria legge marziale e mettono fuorilegge tutti coloro che ven gono denunciati come seguaci dei baccanali.

Secondo Tito Livio, più di settemila persone, uomini e donne, sarebbero state implicate nella congiura. La pena capitale, scrive Bruhl, colpiva "tutti coloro che avevano preso parte attiva ai crimini e agli attentati ai costumi; coloro che avevano subìto l'iniziazione erano soltanto condannati ai ferri…". Vi fu un gran numero di esecuzioni capitali. Venne ordinata la distruzione, ovunque, dei luoghi di culto (i *Bacchanalia*) pubblici o privati, con divieto di ricostruirne altri. Va detto, tuttavia, che Bacco non è il diavolo, e che non siamo ancora esattamente all'epoca dell'Inquisizione e la repressione del culto di transe non assume ancora il senso che avrà più tardi. A Roma, Bacco, o Liber, ha diritto, come ogni essere divino, a dei riguardi: bisogna onorarlo come una divinità romana. Il suo culto sarà dunque prati cato, ma senza profanazione: quella che si combatte, dice il Senato, è soltanto una *superstitio externa*. Ormai, per celebrare Bacco, biso gnerà ottenere un'autorizzazione preliminare. E la domanda per otte nerla si scontrerà con ogni sorta di ostacoli: solo il Senato può concederla; il numero dei celebranti verrà ogni volta limitato a cinque persone: due uomini e tre donne. E, soprattutto, si vieta ogni organiz zazione religiosa gerarchica dei baccanti analoga a quella dei tiasi elle nici" (Bruhl 1953, p. 106). Ogni tentativo di ricostituzione delle confraternite esponeva i baccanti alla pena capitale (*Ibid*., p. 107).

I moventi della repressione e la resistenza

Quali erano i moventi di questa repressione e di questa interdizione dei baccanali? Sono state avanzate in proposito diverse interpre tazioni.

Secondo Bruhl,

> il testo del senatoconsulto non fa alcuna menzione degli atti cri minali enumerati da Tito Livio, ma la *Lettera* insiste sulla proibi zione ai misti di associarsi sotto qualsiasi forma [...]. Le associazioni appaiono come un pericolo per la Repubblica [...]. I tiasi dionisiaci erano dunque rivoluzionari perché riunivano gente di diversa condizione, cittadini e pellegrini, patrizi e plebei, uomini liberi e schiavi (*Ibid*., p. 107).

Secondo S. Reinach, che sviluppa questa tesi in *Cultes, mythes et religions* (tomo III, p. 269), i *Patres* sarebbero stati ossessionati dal timore di una vasta coalizione ellenica. Ma Bruhl ricorda piuttosto il timore di una "agitazione mantenuta e propagandata attraverso l'Ita lia contro lo stato romano, contro la sua costituzione politica e sociale. Il loro timore era tanto più giustificato in quanto tutti i capi dei baccanali si reclutavano in popolazioni sottomesse male e di recente" (p. 107). Ad ogni modo, l'affare assunse tali proporzioni che fu necessario, precisa ancora Bruhl, l'intervento dell'esercito romano. Ma la resistenza fu ugualmente forte.

La resistenza più forte si organizza allora nel sud d'Italia, e partico larmente nei dintorni di Taranto. Questo punto d'altro canto è ricor dato, a proposito del tarantismo, da De Martino il quale, nella sua *Terra del rimorso*, fa riferimento all'opera di Bruhl che qui utilizziamo come principale fonte di informazione. Ma l'indicazione di questa resistenza del sud italiano non è interessante soltanto per un'even tuale spiegazione del tarantismo apulo. Questa indicazione riguarda anche i fatti di transe collettiva nella regione di Napoli, il pellegrinag gio della Madonna dell'Arco, così

come probabilmente altri fatti dello stesso genere nella stessa regione. Né la repressione romana né la repressione cristiana sono venute a capo della transe in questo sud ita liano.

La rivolta dei pastori apuli fu un episodio di questa resistenza. Nel 181 a.C. la repressione continuava ancora nel sud d'Italia.

La conclusione di Bruhl su questo affare è che

> gli ambienti senatoriali tentavano di reagire contro l'invasione dell'ellenismo trionfante che veniva particolarmente favorito dagli Scipioni e dalla loro cerchia. Catone era molto ascoltato ed influente. Regnava un puritanesimo morale […].
>
> Fu questo lo scontro fra la concezione legalista romana della religione e le tendenze mistiche individualiste greco-orientali. Que sta volta, fu la prima a riportare la vittoria. II culto bacchico non sarebbe stato comunque estirpato totalmente dall'Italia. Alcuni san tuari come quello di Pompei continuarono a esistere, ma sottoposti a un severo controllo, e non vi furono più legami fra i loro fedeli (*Ibid*., pp. 115-116).

CAPITOLO 4

La gente di Dio

La transe estatica si trova ovunque, essa è stata di tutti i luoghi e di tutti i tempi. Anche se sembra che il Medio Oriente abbia costituito una sua terra di elezione, un focolare da cui sono partiti i grandi movimenti mistici, bisogna pur riconoscere che altre zone hanno conosciuto forme equivalenti di misticismo. In particolare in Russia, verso la meta del XVII secolo, Danilo Filippov fonda la setta dei Chlysty, che si chiamano gente di Dio. Non è il solo movimento esta tico. Ma esso è esemplare, e l'analisi che ne fa Robert Hertz (conte nuta nei suoi *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, 1928) è particolarmente interessante sia per la descrizione degli stati di transe collettiva sia per le ipotesi sociologiche che egli avanza per cercare di spiegare la nascita e lo sviluppo di questo movimento in ambiente contadino. Qui, infatti, ancora una volta, la transe è l'espressione delle masse oppresse; essa viene perseguitata, colpita con la tortura e la morte.

Robert Hertz ha sviluppato la sua analisi di questa setta, la quale esisteva ancora, comunque, all'inizio di questo secolo, partendo da un'opera di K. Grass sulle "sette russe", che è stata pubblicata in tede sco da questo autore nel 1907.

L'estasi collettiva

Hertz incomincia col descrivere il comportamento religioso della gente di Dio, il quale è un comportamento fondamentalmente esta tico. Si potrebbe dire, a questo

proposito, che l'analisi compiuta qui da Hertz sul chlystismo, a partire da Grass, si congiunge o quanto meno evoca quella che compie Mircea Eliade sullo sciamanismo, quando questi lo presenta come una *tecnica dell'estasi*. La differenza consiste nel fatto che la tecnica estatica dello sciamano è individuale prima di essere socializzata nell'atto terapeutico, mentre la pratica dei Clysty è necessariamente una pratica di gruppo. Ecco la prima descri zione che ne fa Hertz:

> L'estasi è nello stesso tempo mezzo e fine di questo risveglio spi rituale: la setta è, innanzitutto, un ambiente in cui si coltiva e si rea lizza l'entusiasmo estatico. Questo presenta sempre un carattere collettivo. Indubbiamente può accadere che degli individui, dotati di speciali poteri, vengano visitati dallo Spirito, quando essi sono soli o tra i profani; ma questo è un fatto del tutto eccezionale: di regola, gli stessi profeti non giungono allo stato di ispirazione se non nel mezzo della comunità riunita in assemblea e in uno stato di entusiasmo. Le riunioni culturali, in cui si concentra la vita della setta, si tengono di notte, al riparo degli sguardi indiscreti, o in una sala approntata a questo scopo, o in un semplice fienile, oppure anche in fondo alla foresta. Dapprima vi sono le preghiere e i canti, che evocano le precedenti manifestazioni della grazia all'interno della setta e che evocano lo Spirito santo; quindi ha inizio la *Radenije*, il "lavoro", il vero e proprio "servizio" di Dio. È la danza rituale; essa comporta diverse varianti la più caratteristica delle quali è la seguente: vestiti di lunghi camici bianchi, i danzatori, girando su se stessi, formano una specie di ruota che si muove attorno al proprio asse nello stesso senso del sole. All'interno del girotondo sacro, uno o più profeti animano i danzatori con la voce e col fiato. Il ritmo è dato dal canto e dai battiti delle mani dei pre senti che non

prendono parte alla *Radenije,* gli stessi danzatori can tano instancabilmente un ritornello molto povero, e in genere composto da due sole parole: “Spirito, Dio” (*Duch*, *Bog*) e che viene interrotto, di quando in quando, da interiezioni che ricor dano stranamente l’*evoè* dei baccanti. All’inizio i movimenti, seb bene rapidissimi, sono regolari e ordinati; ma a poco a poco, talvolta soltanto in capo a qualche ora, il ritmo si accelera fino a spezzarsi del tutto: i danzatori, col corpo tutto tremante, eseguono salti frenetici e non si controllano più. Allora si verifica in tutta l’assemblea un’esultanza delirante: lo Spirito è disceso; non rimane che abbandonarsi ad esso. Uomini e donne si precipitano gli uni sugli altri, o per abbracciarsi perdutamente, o per picchiarsi a più non posso. Alcuni incominciano a fare lunghi discorsi in lingue sco nosciute; altri contemplano visioni abbaglianti; altri ancora camminano su quattro zampe ed emettono grida animalesche. Tutti si sentono trasformati sin nel profondo del loro essere: percepiscono odori di una soavità tale che i profumi ordinari non possono darne neppure l’idea; divengono completamente insensibili al freddo, alla fatica, alla sofferenza fisica; questa anestesia, combinata con l’estrema tonicità del loro sistema muscolare, dà loro l’impressione di essersi affrancati dalla forza di gravità e di volare in cielo aperto. Ma la grazia suprema, che serve a ricompensare i danzatori del loro faticoso “lavoro”, si ha quando lo Spirito santo si degna di far sen tire all’assemblea, per bocca delle sue “trombe d’oro”, la parola divina. Gettato a terra dal suo stato convulsivo, con la schiuma alla bocca, il profeta vaticina, spesso per diverse ore di seguito, sul pas sato, il presente e il futuro della comunità, sul destino degli indivi dui, rivelando i loro peccati segreti o la loro prossima morte, sul tempo che farà e sulla qualità dei futuri raccolti; spesso oscura, sempre ritmata e rimata, la profezia “nutre” l’anima

> degli uditori e li ricolma di gioia. Esausti per tanta agitazione, i fedeli, prima di disperdersi, si calmano con dei canti e consumano un pasto in fra terna comunità (Hertz 1928, pp. 231-232).

Le analogie con altre forme di estasi collettiva sono sorprendenti, e soprattutto lo sono le somiglianze con le tecniche del misticismo musulmano delle sette, presso i sufie i loro discendenti. Ciò è evi dente nella descrizione del girotondo, e nella ripetizione di una for mula semplice: “Duch-Bog”, che ritma il movimento, si amplifica, precipita e provoca l’estasi, come accade anche con l’invocazione ripetuta di Allah presso gli Aissaua ed altre sette analoghe dell’Islam maghrebino.

Hertz non compie questi paralleli. Ricorda, invece, l’*evoè* dei bac canti, di cui ritroveremo un’eco nel grido delle tarantate. E soprat tutto, la descrizione mostra come la tecnica collettiva della caduta in transe è press’a poco la stessa: dapprima i movimenti ordinati, poi l’accelerazione del ritmo fino al momento in cui il corpo dei danzatori è “tutto tremante”, infine la transe: ed essi “non si controllano più.”

Ma tutto ciò significa che essi sono posseduti, che li si debba consi derare come tali? Non sembra. In ogni caso, ciò non viene indicato espressamente. Ciò che noi apprendiamo, invece, è il fatto che nella transe, ma anche al di fuori del momento della transe, nell’istituzione della setta, come momento permanente e non solamente nell’esalta zione durante il rituale, gli adepti o quanto meno alcuni di loro, ven gono visti come dei Cristi o delle Madri di Dio. Vedremo come viene vissuta questa convinzione. Ma bisogna dire comunque subito che qui accade qualcosa che ricorda abbastanza da vicino la possessione rituale, e cioè il modo in cui viene descritto il rapporto con lo Spirito santo: cioè, in qualche modo, come una possessione, ma senza scambi di ruolo e senza teatro rituale:

> Nell’atmosfera surriscaldata della *Radenije* nascono delle rappresentazioni che l’ortodossia giudica fantastiche e blasfeme. Dal momento in cui l’estasi ha inizio, la gente di Dio ha la sensazione di non essere più padrona del proprio corpo; le persone sono semplici strumenti al servizio di una forza che le domina e che si sostituisce interamente alla loro volontà. È questa forza che comunica loro poteri prodigiosi e che fa loro compiere azioni straordinarie che la fredda ragione denuncia come insensate, dal momento che questa non ne percepisce il significato. I Chlysty definiscono questa forza servendosi delle credenze tradizionali del cristianesimo: quindi essa è lo Spirito santo il quale, per essi, non e una dolce colomba bensì un falco lucente e rapido come il lampo, che dall’alto del settimo cielo piomba sulla sua preda e la porta via con sé. È un essere sel vaggio, capriccioso e violento: la sola presenza di un profano è suf ficiente per metterlo in fuga. Irraggiandosi sui fedeli riuniti in assemblea per riceverlo, lo Spirito conferisce loro una sorta di divi nità: il neofita, che chiede di essere ammesso nella setta, li invoca chiamandoli suoi “dei” e, fra di loro, essi si adorano a vicenda come se fossero degli dei, gli uni per gli altri (*Ibid*., pp. 232-233).

Hertz spiega poi come questa “divinizzazione” sia possibile nel contesto religioso russo in cui il contadino ha l’abitudine di fare invocazioni alle icone degli dei (*bôgi*) e di venerarle come tali:

> Dal momento che i membri della “gente di Dio” sono delle icone viventi e di conseguenza, più ancora delle altre, penetrate dello Spirito santo, essi possono ben pretendere al nome e alla qua lità di dei. Questa divinità, diffusa nella setta, si condensa nei pro feti, nei quali lo Spirito santo risiede con predilezione, con intensità

> maggiore e più stabilmente. E, fra gli stessi profeti, alcuni uomini e alcune donne godono di una divinità eminente, in virtù delle loro sofferenze “messianiche”, o dei loro poteri eccezionali, o del loro ascendente personale, oppure di una sorta di investitura gerarchica: sono, questi, i “Dio Sabaoth”, i “Cristo” e la “Madre di Dio”, che si succedono dopo Danilo Filippov di generazione in generazione, e che sono press’a poco così numerosi quante sono le comunità chly sty separate. Ma, e Grass insiste particolarmente su questo punto, tra il semplice fedele e il profeta e tra il profeta e il Cristo vi è una differenza che non è di natura, ma di grado, la quale talvolta non è di facile individuazione e può anche ridursi a una semplice distin zione gerarchica (*Ibid*., p. 233).

Ascetismo ed entusiasmo

In questa setta vi sono due “trattamenti” del corpo che sembrano contraddittori, ma dei quali Hertz dimostra bene la conciliazione nella pratica religiosa: l’ascetismo e l’estasi.

L’ascetismo esige, com’é noto, l’astinenza sessuale. Ma, nello stesso tempo, è per un apparente paradosso, si vede come nell’*orgia*, il ter mine è qui usato nel suo significato originario, la sessualità di gruppo possa accompagnare la transe, possa, più esattamente, essere la forma che assume la transe collettiva quando è condotta al più alto livello di esaltazione:

> Non è forse vero che ogni religione nel suo complesso, seppure in gradi diversi, impone ai propri fedeli una disciplina severa per il corso ordinario della loro vita, e che in certi momenti esalta tutto il loro essere facendolo comunicare con il divino, dando anche ad essi la sensazione di una potenza illimitata? Se è vero che esiste una contraddizione logica fra il concetto dell’estasi e quello dell’asceti smo, ciò non toglie che si tratta di due

atteggiamenti complemen tari e intimamente legati nella realtà della vita religiosa. Ed è proprio l'esperienza chlysty che ci permette di intravedere il rap porto interno che unisce queste due forme di culto.

La partecipazione allo Spirito santo esclude, come abbiamo visto, le feste profane, il godimento sessuale e l'uso delle bevande alcoliche. Ma l'estasi che viene praticata dalle gente di Dio è dello stesso genere dei peccati cui essa vuole opporsi. Innanzitutto essa è, nel senso più pieno della parola, una festa, in cui si cantano delle belle canzoni popolari e si danza a perdifiato. In seguito essa diventa una vera e propria orgia, che accosta i due sessi in un frene tico agitarsi e che ignora le convenienze ordinarie.

Secondo numerosi autori russi, questa licenza sessuale si spinge rebbe fino allo *swalnü grech*, al peccato collettivo: gli uomini e le donne si unirebbero, nel corso della *Radenije*, senza preoccuparsi né della parentela, né dei legami coniugali contratti nella Chiesa; i bambini che dovessero nascere da queste unioni sarebbero conside rati come generati dallo Spirito santo. Secondo M. Grass, lo *swalnü grech*, così come l'assassinio rituale, non sono mai esistiti, se non nell'immaginazione carica di odio degli ortodossi. Ma Grass rico nosce nondimeno che all'esaltazione religiosa dei chlysty si mescola un elemento erotico assai pronunciato. Infine, nei canti della setta e nelle testimonianze dei suoi adepti, l'estasi viene costantemente assimilata ad un'ebbrezza: lo Spirito santo è una "birra spirituale" di cui gli uomini di Dio "si ubriacano" deliziosamente. Ma le feste ed i piaceri sensuali sono soprattutto, per il contadino russo, un mezzo per dimenticarsi di se stesso e evadere dalla realtà che l'opprime. E in quella dissolutezza, quale alcool potrebbe soddi sfare tale bisogno più intensamente della *Radenije* che trasforma una povera

stamberga in un Paradiso celeste? Quelli che danzano non sono più degli uomini, ma degli angeli che volteggiano bat tendo le ali attorno al Signore e la cui delirante esultanza canta la gloria di Dio. Di fronte ad una simile allegrezza i godimenti carnali appaiono insulsi e vili. L'amore per la *Radenije* è una vera e propria passione, che non ammette di essere condivisa con nessuno e che esclude ogni altra passione. Per una folla di contadini, la sola maniera di uscire dalla dissolutezza e dalla ubriachezza, che non riescono a guarire "né il papa né i popi" è quella di entrare nella setta della gente di Dio. Così, è proprio a causa del suo carattere orgiastico che l'estasi chlysty impone e permette l'ascetismo (*Ibid*., pp. 239-240).

La voce degli oppressi

Chi frequenta la setta? Le donne, i contadini. Ed ancora una volta ritroviamo un carattere permanente dell'estasi collettiva: la partecipa zione degli oppressi all'orgia greca, al culto di Bacco, al culto del bori delle donne del Niger… L'analisi sociologica ci potrà descrivere adesso in quale modo questa "legge sociologica" dell'estasi si realizza in Russia:

La "gente di Dio" si recluta soprattutto fra i contadini e, in par ticolare, fra le donne; e infatti, l'ambiente chlysty sembra mirabil mente adatto alle loro esigenze religiose e morali. Nella Chiesa il contadino si sente un po' trattato come un estraneo e come un essere inferiore: gli si fa la lezione, in una lingua che egli non capi sce bene, e con dei libri che gli sono estranei. Presso la gente di Dio, invece, l'ignoranza è più un merito che un difetto: quelli che sanno leggere in generale non sono molto ben visti. Nella setta, il popolo è a casa propria; vi si ritrova interamente con le sue vecchie canzoni, le sue vecchie

> credenze e i suoi vecchi costumi, con la sua venerazione per i muti e i deboli di spirito, e, infine, con il suo orrore per le usanze occidentali, per il tabacco, per la patata che è “il pomo del diavolo”. Il cristianesimo ufficiale si rivolge soprat tutto alla ragione e alla memoria del credente; questi assiste al ser vizio divino, muto, immobile e rigido; la sua attività si riduce alla recita di preghiere imparate a memoria e all’esecuzione di gesti meccanici. La religione della gente di Dio mette in esercizio il loro essere tutto intero, fisico e morale, la loro ingenua immaginazione, il loro istinto drammatico, e perfino la loro energia muscolare. La setta è come se restituisse voce e movimento al popolo riunito in assemblea, e fa di esso il vero officiante del culto. La Chiesa ha saputo inculcare ai credenti un ideale ascetico assai severo; ma non ha dato loro la forza di metterlo in pratica e neppure domanda loro tanto. Il contrasto fra l’ideale ricevuto di un’integrale santità e la realtà di una vita insipida e quasi alla stato bestiale crea in molti contadini russi un doloroso stato di cattiva coscienza, di lacera zione interiore e di umiliazione. La setta mantiene vivo e soddisfa questo bisogno di una vita più fiera, più elevata e più eccitante: essa invita i suoi adepti a realizzare finalmente il sogno tradizionale e li rende capaci di un eroico sforzo facendo sì che essi si elevino al di sopra di se stessi grazie alla virtù dell’entusiasmo (*Ibid*., p. 243).

Una liberazione nell’immaginario: tale è la funzione costitutiva di questa setta:

> Sotto i nomi di Dio Sabaoth, Cristo e Madre di Dio innumere voli uomini-dei, circolano circondati da un fervente corteo di ado ratori. E pur tuttavia non esiste differenza fra queste rappresentazioni [di queste sette] e le rappresentazioni tradizionali della Chiesa. [Le persone

> mitiche] sono le stesse. L'ideale ascetico è lo stesso. Soltanto, ciò che distingue la setta dalla Chiesa è il fatto che l'ideale, invece di restare platonico o riservato solo ad alcuni, si impone a tutti integralmente. I piccoli gruppi di contadini esaltati che costituiscono la *Christowschtina*, appropriandosi del cristiane simo, ne mutano il carattere. Esso non è più una religione lettera ria, ragionevole, amministrata da un personale specializzato e legato ai poteri dello stato. La setta restituisce la parola al popolo riunito in assemblea, e fa di esso il principale officiante del culto. Essa soddisfa il bisogno che esso prova di evadere dalla realtà e di vivere una vita più fiera e più eccitante; infine, lo eleva d'un sol colpo al di sopra dei suoi padroni, i papi e lo stesso zar, trasfor mando un servo in un Cristo (*Ibid* p. 248).

L'universalità della transe

Infine, Hertz, il quale era un sociologo della scuola di Durkheim, non ha dimenticato quel passo de *Le forme elementari della vita religiosa* in cui Durkheim formula l'ipotesi, che è centrale in quest'opera, di un inizio effervescente, estatico delle religioni.

E lo stesso processo che si può ritrovare nell'estasi collettiva dei chlysty:

> È già stato osservato che questo cristianesimo da contadini igno ranti ricorda assai da vicino quello delle comunità cristiane quali ci vengono descritte da San Paolo. Ma secondo noi si impone un altro accostamento. Quelle danze ritmate, che si protraggono per ore, per sfociare in allucinazioni collettive e in transe profetiche; quella forza impersonale che circola fra la gente e fra le cose; quegli uomini-dei di cui gli adoratori raccolgono piamente l'alito, le unghie e i capelli, tutte queste manifestazioni e tutte queste prati che sembreranno

stranamente familiari a chiunque sia al corrente della letteratura etnografica. Sarebbe vano cercare di spiegare una parentela così clamorosa adducendo pretese sopravvivenze dell'antico paganesimo finnico (I, p. 601, sgg.). È probabile che qui ci troviamo in presenza di un fenomeno che non è affatto legato a questo o quel credo particolare, ma che si riproduce tutte le volte che è data una certa condizione sociale e mentale. Questa condi zione, questo stato che la sociologia si sforza di definire, caratte rizza le società inferiori, mentre non lo si incontra nelle società più avanzate se non in modo eccezionale e passeggero, nei periodi di crisi in cui la vita religiosa si crea delle forme nuove o si risveglia dal suo torpore. Se la religione australiana, e poi la cristianità pri mitiva e la setta russa presentano una sconcertante similitudine di manifestazioni e di pratiche, è per il fatto che esse promanano tutte da una "società in effervescenza", per riprendere un'espressione di Durkheim. Le speciali condizioni della vita contadina russa fanno sì che questa effervescenza possa mantenersi pressoché indefinita mente. Donde il perdurare e il successo di quelle sette. Il fatto che possa esistere in Russia una simile esaltazione mistica allo stato endemico, e propagarsi in certi momenti alla società più elevata, non si può spiegare con le condizioni anormali in cui vive il popolo russo; essa vi presenta un carattere tanto più temibile in quanto trae ispirazione dalle rappresentazioni dualistiche che sono comuni a tutto il cristianesimo orientale (*Ibid*., pp. 247-248).

CAPITOLO 5

La transe degli schiavi

La rottura psichica fra lo stato di veglia e la transe è stata certamente rafforzata negli schiavi deportati, a causa dell'esperienza storica e culturale di una frattura fra la terra natia e la schiavitú. Il lungo viaggio sulle navi negriere era come la traversata di un fiume dell'oblio.

In terra d'esilio, la transe permetterà di abolire la realtà e di far ritorno, di esser trasportati nella terra natia. La transe è il trasporto magico dell'anima dello schiavo verso la terra degli antenati, l'abolizione della coscienza attuale. La perdita della coscienza è anche oblio, per un po' di tempo, della sofferenza.

Così la rottura psichica permette di abolire l'esperienza della rottura fra due stati psichici, lo stato di veglia e lo stato di transe.

Ciò permette il passaggio dalla transe alla possessione, cioè, in que sto caso, alla possibilità di conservare i ruoli liturgici di dei africani. In questo etnodramma ci si trasforma realmente in qualcun altro, si dà agli dei africani la possibilità di discendere in terra d'esilio. Nello stesso tempo si dà alla collettività degli schiavi, che partecipa alla ceri monia o semplicemente vi assiste, la possibilità di compiere anch'essa il viaggio immaginario di ritorno verso la terra degli avi.

La tecnica africana della transe ha ricevuto in terra d'esilio un'ela borazione storica e culturale che ha accentuato il carattere di rottura fra due stati psichici, lo stato di veglia e lo stato di transe. Questo è il risultato di

una nuova situazione culturale in cui il fatto essenziale non e più quello di essere negro, bensì quello di essere schiavo.

I. Vodu

Il vodu è “una somma di credenze e di riti d’origine africana che, strettamente mescolati a pratiche cattoliche, costituiscono la religione della maggioranza della popolazione rurale e del proletariato urbano della Repubblica nera di Haiti”. Questa è la definizione di A. Métraux (1958; ed. ital., 1971, p. 11).

Un’altra definizione (che viene proposta in un *Dictionnaire de l’ethnologie*) è la seguente: “Religione sincretica dei Neri di Haiti, in cui si combinano elementi cristiani ed elementi africani (soprattutto originari del Dahomey) i quali sono stati introdotti nella regione caraibica dagli schiavi da cui discende l’attuale popolazione. Una caratteristica importante delle cerimonie vodu e costituita dai feno meni di possessione”.

Chi sono questi neri, deportati dall’Africa, che formano la popola zione di base dell’isola? Essi provengono da tutta l’Africa occidentale, dal Senegal all’Angola, ed appartenevano ad etnie diversissime quali gli Uolof, i Fulani, i Bambara, i Baulè, i Mandingo, gli Arada, i Fon, i Mahi, i Nago, gli Ibo ecc.

Una religione sincretica

Si può avere la tentazione di impegnarsi qui in una ricerca storica e comparativa, com’è stato fatto per il candomblé di Bahia, dando minuziosamente la prova delle origini yoruba, e di altro genere, degli dei afroamericani, dei rituali ecc. Ma qui preferiamo, seguendo A. Metraux, considerare il vodu haitiano, senza ignorarne le origini, che già abbiamo indicato con l’elenco delle etnie, come un “fatto

sociale totale” che ha una sua specificità. Ad Haiti, in tre secoli, in condizioni cui occorrerà fare accenno, il vodu è diventato un sistema originale.

I neri, deportati dall’Africa, vengono subito sottoposti a un’evange lizzazione forzata:

> Gli schiavi dovevano, ogni mattina e ogni sera, recitare ad alta voce la preghiera, ritmata a colpi di frusta. Venivano loro distribuiti dei santini di cui dovevano ornare le loro capanne. Vi trovarono simboli o attributi che erano loro familiari. In San Giacomo Mag giore, vestito con un mantello rosso e con la sciabola in mano, essi riconobbero “Hogu”, spirito della guerra; nella Vergine Maria, “Erzulia”, spirito dell’amore; sotto il piede di San Patrizio scopri rono la biscia “Damballah”, totem della famiglia reale di Uida, presso la quale si teneva un serpente sacro che veniva servito da una confraternita di iniziati. Nacque così quell’ “orrida mistura” di cui la gerarchia cattolica dovrà più tardi allarmarsi a tal punto da legittimare le più odiose persecuzioni. In realtà, se pure sembra che si ebbe una “mistura”, essa fu del tutto superficiale, e il parlare di “meticciamento culturale” costituisce un’evidente esagerazione. Le due concezioni del mondo [scrive ancora Planson] ... rimasero una di fronte all’altra come due monoliti (Planson 1974).

Planson cita qui Bastide: “... ogni religione tenderà sempre a conti nuare come un tutto”.

Il “terreno” di Bastide è il candomblé: una religione di cui, appunto, non si cessa di dimostrare la piena autenticità africana, la fedeltà all’Africa. L’insistere sul sincretismo significa al contrario rico noscere l’esistenza della “mistura”, e di conseguenza di un’alterazione degli elementi che entrano a far parte della nuova composizione. La mia esperienza su questi riti, sia in Brasile sia nel

Maghreb, mi spinge piuttosto a muovermi in un'altra direzione, che consiste nel metter l'accento tanto sul sincretismo quanto sull'originalità dei prodotti cul turali. Come scrive Métraux:

> la purezza dell'eredità africana ci interessa solo fino a un certo punto. II vodu merita di essere studiato non solamente in funzione della sopravvivenza delle credenze e pratiche dahomiane o congo lesi, ma anche come sistema religioso nato in data recente dalla fusione di diversi elementi. È il suo aspetto dinamico, in continua evoluzione sotto i nostri occhi, a interessarci più che il ricco mate riale che offre agli eruditi appassionati della ricerca delle fonti (Bastide 1958; ed. ital., 1971, pp. 58-59).

L'intelaiatura sociale del vodu

Il culto vodu è "riservato a gruppi di fedeli i quali si mettono volontariamente sotto l'autorità di un sacerdote o di una sacerdotessa di cui frequentano o templi o humfò" (Métraux 1971, p. 59). I fedeli che sono stati iniziati nello stesso tempio e che vi si riuniscono for mano una "società humfò", che è una sorta di confraternita. Il sacer dote è chiamato *hungan*, e la sacerdotessa *mambo*; essi fanno parte di un insieme religioso che non è gerarchizzato, ma che è costituito in sette autonome: fatto, questo, che si verifica in tutte le religioni della possessione. I sacerdoti e le sacerdotesse possono essere tanto "la con tadina ignorante ed esaltata che alza un altare in una piccola capanna vicino alla casa", quanto il "grande hungan della capitale, a modo suo colto, sottile, con un'infarinatura di occultismo…" (*Ibid*., p. 60).

I tre “tipi” di possessione e i tre gruppi di divinità del vodu

Sh. Walker sviluppa un modello tipologico della possessione che deve essere reinterpretato e spiegato alla luce dell’analisi genealogica. In tale modello tipologico esistono tre tipi essenziali di possessione:

— il primo tipo è per noi quello del terrore, nel quale gli ossessi che sono stati messi in stato ipnotico-sonnambolico obbediscono *perinde ac cadaver* agli ordini degli spiriti possedenti. In questo teatro liturgico “si recitano” gli dei; ma questa “recita”, questa “commedia rituale” non significa né implica alcuna distanza dell’“attore” che è in stato di sonno ipnotico. Il “cavallo” coincide interamente con lo spi rito possedente. Esso si trova realmente in uno stato *secondo* e recita senza avere la consapevolezza di recitare;

— nel secondo tipo, “il rituale è più importante della mitologia. Gli atti attribuiti agli esseri soprannaturali sono integrati nella storia secolare e gli eroi secolari vengono collocati nel pantheon religioso come Toussaint e Dessalines ad Haiti: questi eroi rivoluzionari sono diventati dei loa nel pantheon vodu”. In questo secondo tipo “gli individui posseduti piuttosto che recitare le divinità recitano in realtà, a un livello sacro, le loro interazioni e tensioni profane”;

— nel terzo tipo di possessione, gli agenti possedenti

> non sono delle divinità o degli spiriti culturali, bensì delle personificazioni degli atteggiamenti individuali e libidici, oppure delle persone conosciute dagli individui posseduti [...]. La possessione consiste allora in un *acting out* delle pulsioni proprie dell’individuo in un rituale personalissimo [...]. Se un controllo culturale esiste, esso sembra limitato alla provocazione e alla fase conclusiva della possessione; ma esso non compare nella

strutturazione interna dell'esperienza della possessione (Sh. Walker 1972).

Naturalmente, nella realtà dei riti sincretici, i tipi si trovano relati vamente mescolati: il vodu non corrisponde esattamente ad alcuno dei tre tipi, ma realizza una sintesi complessa. Tale sintesi la si può vedere nei tipi di divinità che sono celebrati nel vodu. Infatti ai tre tipi di possessione corrisponderebbero, sempre secondo la Walker, tre tipi di divinità:

— le divinità del primo tipo sono "collegate agli elementi naturali e al loro controllo. Esse riflettono il cammino dell'universo, la sua struttura e il rapporto fra l'uomo e questo universo. Fin dall'istante in cui le divinità controllano l'universo, è normale che il loro comporta mento determini quello dei loro adepti". È possibile che questa descrizione della Walker serva a dare una spiegazione del carattere rigido delle transe nel primo tipo di possessione in conseguenza del rigore delle religioni "primitive". Ma abbiamo visto come questo rigore sia surdeterminato, secondo noi, dalle esigenze della "burocra zia celeste" nel dispotismo orientale. È tale dispotismo che perfeziona minutamente il rituale e il suo carattere totalitario;

— le divinità del secondo tipo di possessione vengono create secondo "i bisogni delle società di cui esse riflettono le strutture ed i valori";

— le divinità del terzo tipo riflettono i drammi psicologici individuali. In questa situazione, il culto di possessione finisce col non essere nient'altro che un dispositivo terapeutico.

Huxley sostiene che nel pantheon del vodu haitiano esistono tre categorie di loa che corrispondono ai tre tipi generali che abbiamo sopra menzionato:

a) i *loa rada* sono divinità originarie del Dahomey e di altre "nazioni" africane: i loa Congo, Angola, Ibo… Questi

loa assomi gliano alle grandi divinità della natura (tipo I) o quanto meno discen dono da questo primo tipo genealogico, anche se la loro figura e le loro funzioni si sono modificate nel contesto del vodu haitiano;

b) i *loa petro* corrispondono alla storia della popolazione haitiana. Sono i patroni della rabbia, di altre malattie, della stregoneria. Essi sono in stretta relazione con la guarigione. "I loa petro si sono svilup pati nell'esperienza haitiana della schiavitú e della rivoluzione, e poi della miseria dei contadini…"

c) esistono infine dei loa che non hanno un posto assegnato nel pantheon tradizionale. Se ne inventano continuamente a seconda delle necessità.

Una definizione generale della possessione nel vodu

Nella credenza degli haitiani l'individuo ha due anime. Il "Grosso angelo buono" e il "Piccolo angelo buono". Il Grosso angelo buono può lasciare il corpo durante il sogno, la transe o la follia. Il sogno è il momento in cui il Grosso angelo buono viaggia, e questo viaggio è il contenuto del sogno stesso. Durante la transe da possessione, il Grosso angelo buono cede il suo posto al loa. Nella follia, infine, il Grosso angelo buono è stato sostituito non da un loa, ma da uno spi rito reincarnato di un animale, di un epilettico… La follia è stata così provocata da un mago il quale ha, per magia e maleficio, operato quella sostituzione; la follia, come si vede, deve quindi essere distinta dalla possessione.

Métraux descrive nel modo seguente la concezione haitiana della transe:

> La spiegazione che della transe mistica danno i voduisti è della massima semplicità: un loa si insedia nella testa di un individuo dopo averne scacciato il "Grande angelo

buono”, una delle due anime che tutti portano in sé. È la brusca uscita di quest’anima che causa i trasalimenti e i soprassalti caratteristici dell’inizio della transe. Una volta andato via il “buon angelo”, il posseduto prova la sensazione di un vuoto totale, come se stesse per perdere cono scenza. Gli gira la testa, gli tremano le ginocchia. A questo punto diventa non solo il ricettacolo del dio ma anche il suo strumento. È la personalità del dio, e non più la sua, a esprimersi nel comporta mento e nelle parole. I giochi della fisionomia, i gesti e il tono della voce riflettono il carattere e il temperamento della divinità che è scesa dentro di lui. Il rapporto che si instaura tra il loa e l’uomo di cui si è impadronito è stato paragonato a quello che unisce il cava liere e la cavalcatura; per questo si dice che il loa “monta” o “sella” il suo *chual* (cavallo). Dati gli stretti rapporti tra la possessione e la danza, la si concepisce sotto forma di uno “spirito che danza nella testa del suo cavallo”. La possessione è anche un’invasione del corpo da parte di un essere soprannaturale che se ne appropria; da qui l’espressione corrente: “il loa afferra il suo cavallo” (Métraux 1971, pp. 120-121).

Le fasi della possessione da parte dei loa

Nella possessione da parte dei loa ritroviamo le tre fasi abituali dei culti di possessione tradizionali: la fase di entrata nella transe, che corrisponde alla fase di “separazione” nei riti di passaggio; la fase di commedia rituale nel corso della quale i posseduti in transe recitano, in uno stato quasi-sonnambolico, il ruolo delle divinità: questa fase è chiamata fase di “margine” nel modello dei riti di passaggio elaborato da A. van Gennep. Infine la fase di uscita dalla possessione, la fine della transe, corrisponde alla terza ed ultima fase dei riti di passaggio, denominata

da van Gennep fase “di aggregazione” in un nuovo ambiente, o di ritorno nell’ambiente.

Prendiamo particolareggiatamente in esame, seguendo Métraux, ciascuna di queste tre fasi.

a) Nella fase iniziale

la transe si manifesta con sintomi di carattere nettamente psicopatologico; a grandi linee riproduce il quadro clinico dell’attacco isterico. I posseduti danno dapprima l’impressione d’aver perso il controllo del sistema motorio. Dopo essere stati scossi da spasmi convulsi, si gettano in avanti come spinti da una molla, girano su se stessi freneticamente, si immobilizzano di scatto con il corpo incli nato in avanti, titubano, barcollano, si riprendono, perdono nuova mente l’equilibrio per crollare finalmente in uno stato di semideliquio. Talvolta questi attacchi si manifestano all’improvviso, talaltra si annunciano con segni premonitori: l’espressione distratta o angosciata, la respirazione affannosa, leggeri tremiti, gocce di sudore sulla fronte; il viso assume un’espressione contratta o dolo rante.

In alcuni casi la transe è preceduta da uno stato di sonnolenza. L’invasato non riesce a tenere gli occhi aperti e sembra essere in preda a un vago languore. Questo torpore non dura, è seguito da un brusco risveglio accompagnato da agitazione convulsa.

Il periodo preliminare può essere di corta durata; coloro che hanno lunga pratica di invasamenti percorrono rapidamente tutta la gamma dei sintomi nervosi: trasalimenti, passi traballanti, movi menti meccanici ed eccoli in piena transe. Quando il ritmo accele rato della cerimonia non tollera più alcun ritardo nell’apparizione degli dei, molti fanno addirittura a meno di questi preamboli.

> Le modalità della crisi variano a seconda del carattere dello spi rito che cerca d'incarnarsi. I grandi e terribili loa penetrano nel loro rivestimento di carne con la violenza di un uragano, quelli dal carattere più mite risparmiano la cavalcatura. La natura dell'attacco nervoso dipende anche dalla condizione rituale del posseduto; tanto più si dibatte quanto più manca d'esperienza. Fintanto che la sua testa non sarà stata "lavata" cioè fintanto che il loa non si sarà fissato nella sua testa mediante una cerimonia speciale egli si com porterà da selvaggio. I salti e i gesti disordinati saranno quelli del cavallo allo stato brado che sente sulla schiena il peso del cavaliere. Non è forse l'iniziazione un addestramento che prepara i fedeli a essere cavalcati dalle divinità? Il cavallo che inizialmente s'impen nava si abitua al padrone. Avrà appena qualche sussulto quando questi "monterà" in sella e lo guiderà con la sua mano invisibile. Queste metafore non sono fuori luogo in un sistema di rappresen tazioni ove si fa così ampio uso di vocaboli equestri.
> I posseduti sono protetti contro la propria frenesia dalla folla che li circonda. Viene loro impedito di dibattersi con troppa vio lenza e se cadono molte braccia sono pronte a raccoglierli. Si vigila anche sul loro pudore: la donna che si rotola in terra, preda delle convulsioni, è seguita da altre donne che provvedono a riparare al disordine delle vesti. La calda partecipazione della folla, ai gesti degli invasati, probabilmente dà a questi una sensazione di sicu rezza fisica e morale che permette il totale abbandono alla transe (*Ibid*., pp. 121-122).

b) Si affronta quindi la fase centrale, che è quella della commedia rituale:

> Una volta passato il periodo acuto della crisi, al posseduto si tol gono le scarpe e le collane, gli anelli, le

forcine da capelli e, insomma, qualsiasi capo di vestiario od oggetto che potrebbe rom persi, perdersi o dar fastidio al loa e “arrestarlo”. Quando il sog getto ha difficoltà a dominare l’attacco nervoso che lo scuote, il prete gli si avvicina con un sonaglio in mano, e lo calma facendogli dolcemente tintinnare lo strumento vicino all’orecchio; se il posse duto si rotola a terra, l’officiante lo tiene immobilizzato tra le gambe.

L’agitazione disordinata del “soggetto in crisi” si acquieta a poco a poco; improvvisamente un personaggio nuovo si manifesta: il dio. Gli vengono portati, “sui due piedi”, gli attributi a lui propri: cappello, sciabola, canna, bottiglie e sigari; se deve indossare un costume lo si conduce in una camera del santuario adibita a guarda roba. Gli spiriti, qualunque sia il loro sesso, si incarnano indifferen temente in uomini e donne. Saranno gli invasati a indicare, per mezzo dei vestiti, o più semplicemente con gli atteggiamenti il cam biamento che si è operato in loro (*Ibid*., pp. 124-125).

Questa seconda fase può durare dieci minuti, talvolta un’ora, qual che volta molto di più:

Vi sono individui in cui la transe può durare molte ore, se non addirittura giorni interi. Mi hanno citato il caso di una donna che venne “montata” da Ezili per ben quindici giorni consecutivi; durante tutto questo periodo indossò le vesti della dea e rimase truccata e imbellettata. Ogni tanto la dea si faceva sostituire dentro il suo *chual* dall’amica Sirena. Il soggetto visitato per così lungo tempo da un loa generalmente ha difficoltà a mantenersi costante mente in stato di transe. Dimenticanze e negligenze ne tradiscono lo sforzo e degradano la personalità divina che incarna. Un ospite ignaro rischia di essere tratto in inganno e di parlargli come se si trovasse in stato normale. Il loa misconosciuto se ne

offende e rim provera lo sbadato. Onde evitare errori del genere, i loa di solito hanno la compiacenza di declinare le loro particolarità, nel caso i presenti si dimentichino di parlarne. Gli sbagli sono più scusabili quando il dio abbandona il suo "cavallo" nel bel mezzo di una con versazione. In casi del genere si crede di parlare con una divinità e invece ci si trova in presenza di un uomo, o di una donna, che vi sta ascoltando a bocca aperta (*Ibid*., pp. 123-124).

c) La terza fase, infine, è quella della partenza dei loa:

Come regola generale, la fine della transe si manifesta nel posse duto con segni di stanchezza: perde ogni vivacità e, quando addirit tura non si sdraia in un angolo, cade mezzo svenuto sulle ginocchia degli spettatori. Per qualche istante rimane immobile, con espres sione inebetita, poi apre gli occhi e si guarda attorno con l'aria sconcertata di uno che si risveglia in un ambiente sconosciuto. Spesso, in segno di deferenza verso il dio che si appresta ad andar sene, si copre il viso del "cavallo" con un fazzoletto (*Ibid*., p. 124).

La collocazione del vodu nella genealogia della transe

La mia ipotesi genealogica centrale presuppone, come abbiamo visto, la presa in considerazione di una fase storica che produce il modello della *transe sonnambolic*a. Questa fase, corrispondente alla comparsa della prima forma di stato, è quella del terrore degli imperi che funzionavano secondo il modello, descritto da Marx, del modo di produzione asiatico.

Marx ha dimostrato che il modello dispotico del potere si conserva, sotto certe forme, nei modi di produzione successivi: ad esem pio si ritrova il "modello asiatico" di

potere nel comando del capitale all'interno della fabbrica. Partendo dall'ipotesi che si debba ritrovare la transe-terrore in altre formazioni della transe, e per esempio nel vodu e nel candomblé, non faccio qui altro che riprendere quel proce dimento che viene adottato da Marx per l'analisi della fabbrica.

Il vodu che qui si descrive, infatti, è il vodu haitiano scaturito in seguito alla schiavitú e alla deportazione, e non il culto dahomiano dei *vodun* che ne costituisce la forma originaria. Secondo la nostra ipotesi, deve essere possibile ritrovare la forma dispotica della transe-terrore, la cui manifestazione visibile è il sonnambolismo, in questo vodu afroamericano. Un'osservazione di Métraux sembra muoversi in questa direzione:

"Nei posseduti rituali la coscienza è totalmente annullata, almeno in apparenza, e l'individuo obbedisce al loa *perinde ac cadaver*" (p. 127).

Questa obbedienza totale ai loa possedenti rappresenta il modello centrale della transe-terrore. E nello stesso tempo, dal momento che con il vodu haitiano ci troviamo in un'altra situazione storico-sociale, è possibile che vi sia simulazione; donde la riserva di Metraux nel passo citato: "almeno in apparenza..." Ma il fatto essenziale è che, anche se vi fosse simulazione, un'apparente obbedienza assoluta e "terrorizzata", nel vodu viene conservato il modello antico: cosicché attraverso il vodu considerato come un sistema simbolico è possibile rintracciare il primo vodu, quello del terrore.

II. La derdeba

I Gnaua marocchini sono dei negri provenienti per la più parte da famiglie di antichi schiavi. Si incontrano in tutte le città del Maghreb, da Marrakech a Tripoli. La presenza di una popolazione di negri in Africa del nord è un fatto storico

e sociale conosciuto fin dall'anti chità. Essa si sviluppa a partire dai tempi dei grandi imperi maghre bini. A partire dall'XI secolo, con l'islamizzazione delle classi dirigenti, gli scambi diventarono più numerosi tra il Marocco e il "paese dei neri". Nel XV secolo la civilizzazione maghrebina s'impianta a Tombuctu, a Gao e nelle altre città del Sudan. Nel XVI secolo Ahmed el Mansur procede alla conquista sistematica del Sudan fino a Tombuctu. Nel XVII secolo Mulei Ismail costituì in Marocco il primo esercito di negri.

Nel traffico tra le due zone divise dal Sahara, gli scambi non hanno cessato di essere intensi. Degli elementi di cultura sudanese penetrano così nel Maghreb.

Un'arte musicale

L'arte d'origine sudanese dei Gnaua ne è l'esempio più conosciuto, il più tipico. I Gnaua hanno costituito le loro confraternite; hanno dei santuari (zauia) consacrati al culto dei loro santi patroni e in partico lare di Sidi Bilal (Bilal era un compagno del Profeta e fu il suo primo muezzin), oppure a Mulei Abdelkader, mistico delle masse diseredate.

Il repertorio dei Gnaua è fondamentalmente religioso. Esso si dispiega durante le cerimonie di esorcismo dei posseduti chiamate *derdeba*.

L'arte musicale dei Gnaua riposa su due strumenti di base: uno strumento a corde, il *guembri*, e vari strumenti a percussione chiamati *qerqabat* o *karkabu* in Marocco, e *chqa-cheq* in Algeria e Tunisia. Il guembri sudanese è formato da una lunga cassa di risonanza rettango lare in legno ricoperta di pelle di capra. Generalmente è ornato di conchiglie, chiodi di rame e amuleti. Le tre corde sono attaccate al manico rotondo tramite fibre di cuoio con le quali si regola la ten sione, secondo un procedimento corrente negli strumenti a corde africani (al contrario nel guembri berbero la tensione è regolata con dei cavicchi). Le

corde sono accordate a intervalli di quinta e di ottava. La corda di mezzo, la più corta e la più acuta, si suona soltanto a vuoto.

Il guembri è lo strumento base nel rituale dei Gnaua durante le sedute. Un'introduzione suonata con il solo guembri precede allora l'entrata del canto e l'intervento dei qerqabat. Il guembri non è utiliz zato né per gli spettacoli di piazza (come a Jemàa el Fna, a Mar rakech) né durante la questua o "giri di elemosine" dei Gnaua.

I qerqabat (la parola evoca un forte rumore) sono delle specie di nacchere di ferro battuto, ciascuna munita di due dischi bombati nel centro, riunite con un'asta. Ogni paio è tenuto all'esterno della mano con delle cinghie di cuoio. In genere si considera che questo stru mento è "senza dubbio di origine sahariana". Non si deve confon derlo con gli *hedqat*, piccole nacchere o cimbali, strumenti dei ballerini e delle ballerine *chleuh*. Nel repertorio Gnaua del Marocco esistono due specie di canti: i *kuyu* e i *m'luk*, che corrispondono alle due parti successive della derdeba. I primi non concernono né la possessione, né per conseguenza gli spiriti (jnun). Si tratta di canti litur gici. I temi non sono fondamentalmente differenti da quelli dei m'luk: essi sono religiosi (come i m'luk) e invocano soprattutto il Profeta.

Il rituale

All'inizio della derdeba si cantano i kuyu per circa un'ora. Dopo una pausa, durante la quale ai partecipanti è permesso di fumare, si apre la serie dei m'luk. Durante la fase precedente non si utilizzava né l'incenso né i *foulards* di diversi colori utilizzati per i m'luk. Lo svolgi mento completo della derdeba è il seguente: in generale al mattino si sacrifica l'animale prescritto dalla "donna che fa risalire gli spiriti" (*talaa*). Un pranzo riunisce tutti gli invitati:

parenti, vicini di casa, amici di famiglia e così via. Dopo il pranzo i Gnaua escono, suonano nelle strade con tamburi, karkabu e guembri. Poi sono accolti ritual mente all'ingresso della casa dal padrone o dalla padrona di casa che presenta un vassoio con latte, datteri e candele verdi e rosse. I Gnaua entrano allora nel cortile della casa. L'ospite che porta il vassoio li precede ed entra camminando all'indietro. Da questo istante i Gnaua diventano per tutta la durata della cerimonia i "padroni" di casa. Sono loro che organizzano e controllano la situazione, nel suo insieme. Adesso i Gnaua pregano e ballano nella casa con tamburi e karkabu. I balli di inizio sono particolarmente vivi e agili. Si mette poi un goccio di latte su ogni strumento di musica. Si dà un sorso di latte ad ogni persona presente in casa. Ognuno può allora fare un dono ai Gnaua che in cambio pregano per lui. È allora che comincia una nuova fase dei kuyu, senza tamburi e senza karkabat (si suona il guem bri e si battono le mani). Qualche volta qualcuno (o una parte dei pre senti) incomincia a ballare. Durante questa fase non si tratta ancora di danze di possessione.

Alla fine di questa fase è circa mezzanotte o l'una. Allora incomincia la parte più sacra: quella dei m'luk. Non è più permesso di fumare, né di suonare, né di ridere o scherzare (persino di starnutire). Il rituale esige il silenzio più completo. Qui intervengono le formule di *tslim* (di sottomissione agli spiriti). Si porta un piccolo vassoio di canapa intrecciata (*doum*), che contiene incensi e scialli di diversi colori richiesti dal cerimoniale. Il rituale di un m'luk comincia. È qui che il maestro dell'orchestra incomincia a suonare il guembri ed a provocare l'ipnosi. Fin dai primissimi accordi di un m'luk qualcuno entra in transe. La cerimonia ha luogo sia per un malato, sia per una fanciulla che non riesce a sposarsi, una donna sterile ecc. I m'luk si succedono a ritmo serrato, fino all'alba.

III. La macumba

Macumba è il termine popolare e corrente, a Rio e altrove in Brasile, per designare pratiche religiose che si ispirano contemporaneamente alle religioni africane, al cattolicesimo e allo spiritismo di tipo kardecista. I dirigenti dei centri religiosi e soprattutto delle Federa zioni che tali centri cercano di raggruppare, non amano questo ter mine. Si sforzano di sostituirgli "umbanda" che è il nome ufficiale. Nei centri sono affissi certificati di appartenenza a federazioni umbandiste; la relazione con lo "spiritismo" è parimenti riconosciuta e dichiarata. "Macumba" è invece considerata come un'espressione scorretta, certamente peggiorativa e che può far torto al movimento.

L'opposizione di questi due termini, quello popolare e quello più colto che gli si vuole sostituire, pone un problema che esporrò dopo aver descritto in maniera molto elementare cos'è un Centro, poi cos'è una sessione di macumba.

Il Centro ha generalmente la forma di una piccola cappella con un altare. Sull'altare vi sono le statue e immagini del Dio dei cattolici, della Vergine e dei santi cattolici come San Giorgio, San Gerolamo, San Lazzaro. Le statue rappresentano nello stesso tempo le entità cat toliche appena nominate e alcune divinità africane: il Cristo è Oxala, San Geronimo è Chango, San Giorgio è Opum, Lazzaro è Omulu o Abaluè, ecc. Sullo stesso altare si trovano accumulati, ma general mente in posizione inferiore, anche i "caboclos", i "pretos velhos" e gli "Exu".

I caboclos sono degli indiani (ma il termine "caboclos" in lingua brasiliana, designa piuttosto un meticcio d'indiano e di europeo).

I pretos velhos (vecchi neri) sono raffigurazioni di antenati neri venerati sotto diversi nomi quali Pai Joachim

(Padre Gioacchino), Velho Pedro (Vecchio Pietro), Maria Conga de Angola.

Gli Exu sono spesso definiti secondo il sistema cattolico, come esseri demoniaci. Durante le cerimonie si canta in onore di Pomba Gira, che è la donna dei 7 Exu, ed anche moglie di Lucifero.

Attorno al luogo principale del culto chiamato “terreiro”, vi sono o possono esservi, delle dimore particolari per i Santi o Orixas (Chango, Ogun…), per i caboclos, per i pretos velhos e gli Exu.

Queste statuette sono vendute in città nelle boutique dove si ven dono anche accessori per i riti umbanda (il forcone degli Exu, le canne dei pretos velhos, le pipe, le collane, ecc.).

Ogni centro ha generalmente una o più sessioni per settimana. Le sessioni sono pubbliche. In più, esistono sessioni speciali, chiuse al pubblico, per l’addestramento dei medium.

Le feste obbligatorie nel corso dell’anno sono fissate secondo il calendario cattolico-umbandista (festa di Yemanja, il 15 agosto; festa di Cosimo e Damiano, il 27 settembre; giorno delle anime, il 2 novembre).

L’umbanda è una religione in formazione che cerca di organizzarsi e di unificarsi da appena una trentina d’anni. Si comprende quindi il proliferare delle variazioni, delle differenze nei riti, nelle concezioni; e ciò comporta un’estrema difficoltà per chi cerca di avanzare nella conoscenza dei riti. Se qui li descrivo in maniera molto elementare, è per tener conto dello sparpagliamento attuale.

La sessione inizia con un’invocazione agli Oxala, Orixas, caboclos, pretos velhos, che vengono salutati di volta in volta. Si recita anche, perlomeno in alcuni centri, il Padre Nostro e l’Ave Maria. La lingua del culto è il portoghese parlato in Brasile.

Questa parte del rituale umbandista è visibilmente un'imitazione del rituale cattolico. La *baba* e il capo del culto, sono rivolti verso l'Altare, e recitano le prime strofe dei canti e le prime parole delle preghiere, seguiti poi dall'assieme dei fedeli.

In seguito si passa alla parte del rituale più vicino ai rituali africani. Ora si canta al suono degli *atabaques* che sono i tamburi del rituale (di norma tre tamburi, la cui forma è la stessa di quelli del candomblé di Bahia. Ma conosco perlomeno un Centro della favela di Rio in cui si utilizzano quattro atabaques).

I ritmi sono sia quelli dei primi samba del Brasile, cioè quelli degli antichi schiavi africani del Brasile, sia ritmi più vicini al samba attuale o anche ritmi di marce ecc. Le parole descrivono i santi e cantano in loro onore o evocano, a volte, un episodio della loro vita, un aspetto del loro carattere…

Successivamente, i medium vanno in transe. La transe comincia con una scossa violenta di tutto il corpo; ciò significa che l'entità è discesa nel suo "cavallo". Poi, ben presto, le scosse violente sono sostituite da un comportamento specifico che si potrebbe definire in termini di ruoli fissi; ogni medium può ricevere una o più entità. Riceve ad esempio un certo caboclo o un certo preto velho, un certo Exu… Se ci si trova in una celebrazione ("gira") di caboclos, il medium andrà in transe, come si è detto, con movimenti violenti e incontrollati (tituba, sembra lottare fino al momento in cui diventa un altro; in cui è posseduto) poi diventa Cobra Coral o Exu Mangueira o Pao Joachim a seconda che si celebrino i caboclos, gli Exu o i pretos velhos.

Infine, dopo una durata variabile (un'ora o due) si ringraziano le entità che sono discese sul "terreiro", qualche volta pregandole corte semente di ritornare nel luogo dove abitualmente dimorano (lo spa zio) e si canta la loro partenza. Nuove scosse nel corpo del medium, come

all’inizio, e ritorno del medium allo stato di veglia: il suo sguardo esprime il risveglio, il ritorno al suo stato psichico abituale.

Se un astante che non è medium consacrato va in transe durante la cerimonia, subito si fa il necessario affinché la transe cessi. Solo i medium hanno la capacità di passare dallo stato iniziale della transe a ciò che si chiama “assunzione del ruolo”; passaggio che si descriverà in un linguaggio più religioso dicendo che solo il medium può mettere il proprio corpo a disposizione del Dio, o di questa o quell’entità, per permettere loro di venire sulla terra, di bere, di fumare (i pretos velhos fumano la pipa, i caboclos fumano generalmente i sigari ecc.).

La consultazione

Molto spesso, a Rio, a San Paolo, prima della fine della transe c’è una fase detta di consultazione. I medium ricevono le persone del pubblico che desiderano consultare questa o quella “entità” (Cobra Coral, Maria Padilha ecc.) su problemi di vita quotidiana: l’amore, il lavoro, i figli, gli studi. Si tratta di una forma popolare di consulta zione psicologica. La consultazione termina con delle prescrizioni: erbe medicinali o rituali, accendere delle candele a un angolo di strada, su un altare, su una spiaggia. Durante la seduta, il medium passa anche le mani sul corpo del paziente.

Tutte queste operazioni acquistano nell’umbanda un senso indicato dall’espressione: “fare la carità”. I caboclos, i pretos velhos (che sono sacerdoti dell’umbanda, possono battezzare ecc.) fanno la carità. Gli Orixa (Chango, Ogun ecc.) non fanno la carità, gli Exu possono pari menti essere consultati.

Talvolta la consultazione si paga. Esistono anche sedute di consul tazione al di fuori delle sessioni pubbliche del

culto. Occorre sottoli neare che si consulta l'entità e non il suo "cavallo". Si va a consultare Exu Mangueira, ad esempio, e non Ancide che è il suo "cavallo" .

Generalmente una sessione è composta di più fasi: quella che riguarda Ogun, gli "spiriti dei bambini morti", qualche volta la fase degli Exu (il medium dice di lavorare con questo caboclo, questo Exu, e li nomina).

Exu

Ma il posto degli Exu nella macumba è molto particolare e pone problemi specifici. Diciamo per adesso che alcuni centri lavorano con gli Exu una volta alla settimana, a partire dalla mezzanotte. Si comin cia in questo caso con gli Orixa, o con i pretos velhos; poi, a mezza notte, si tirano le tende davanti all'altare e comincia la kimbanda. Vengono chiamati gli Exu: Marabo, Tiriri, Tranca, Rua, Pomba Gira, Maria Padilha… I vestiti sono generalmente neri e rossi, e così le col lane, oppure neri e bianchi. La drammatizzazione è più violenta che nell'"interpretazione" degli Orixa, dei caboclos, dei pretos velhos. I Pomba Gira, ad esempio, sono come prostitute e il loro comporta mento simbolico nel mezzo del rituale lo manifesta: aggressività, risate sardoniche e ironiche (come gli Exu), grande consumo d'acqua vite brasiliana (caxasa) ecc. Oppure l'ambiente è gioioso, è una festa. Si usano eventualmente "parolacce", ciò fa parte del ruolo, si canta in coro. C'è molta allegria nel "terreiro".

A volte, il centro, o il Tempio umbandista, non lavora che una volta al mese con gli Exu. Quando un centro dà una grande importanza agli Exu, ma lavorando anche con le altre entità, si dice che si tratta dell'umbanda intrecciata, o incrociata (traçada) di kimbanda. Nella kimbanda pura si lavora solo con gli Exu e per il male (magia nera), mentre

nell’umbanda si lavora per il bene (magia bianca) e si fa la carità.

Questa descrizione della macumba è incompleta, e ciò è dovuto in parte al poco tempo passato sul campo (tre mesi), in parte alla com plessità della situazione. Ma il mio scopo qui non è di dire tutto ciò che succede nella macumba e di risolvere tutti i problemi, bensì di enunciare solo i problemi che si pongono, ma che non si osa sempre trattare, soprattutto perché alla questione s’interessano unicamente gli etnografi, e non delle équipes pluri-disciplinari.

La rappresentazione sociale della macumba

Si è già detto che “macumba” è un termine popolare, e che il ter mine ufficiale e religioso è adesso “umbanda”

Ma macumba ha un significato sociale più globale e forse per que sto più fedele alle origini africane: il termine designa l’insieme del fenomeno, compresovi le candeline sulle spiagge di Rio, i sacrifici. Macumba, più che un rito religioso, dice qualcosa di indefinito, che va al di la dell’austerità di una chiesa nella direzione della festa (“Andateci, c’e una bella macumba questa sera”). Essere macumbeiro non è essere solamente il fedele di una religione, è uno stile di vita che si può esaltare o al contrario rifiutare.

La macumba è difatti la sola religione popolare del Brasile; viene praticata da molti bianchi delle classi popolari, da meticci, ma la sua base è negra, come per il samba. Il luogo privilegiato della macumba, come del samba, a Rio, è la *favela*. Ciò determina la rappresentazione sociale della macumba.

I meccanismi di tale rappresentazione hanno certamente qualche punto in comune con la visione che gli Arabi del Maghreb hanno dei riti praticati fra di loro dai discendenti degli antichi schiavi negri (i Soudani di Tunisia, gli Gnaua

del Marocco...). Nella rappresenta zione sociale, se non nella realtà, la macumba è la religione dei negri.

Il segreto della macumba

La macumba è un fatto culturale specifico, originale. Ciò che qui importa non è ricordare l'Angola e il culto africano degli "antepassa dos". Al contrario, è di mostrare come in questo schema originale, qualche cosa di molto diverso e di nuovo si è prodotto in Brasile: si tratta del culto degli eroi della storia della rivolta negra, dei caboclos e dei pretos velhos.

La macumba — umbanda e kimbanda contemporaneamente — rac conta la lunga lotta tra i bianchi e i neri, tra i padroni e gli schiavi.

L'umbanda rappresenta la "religione" dei padroni, cioè a dire lo stato colonialista e il suo apparato repressivo. La legge dello stato colonialista qui si chiama "legge dell'umbanda". Questa definisce il diritto dei padroni. Quelli che sono incaricati di far rispettare la legge, di reprimere e uccidere gli schiavi neri in rivolta, sono, nel linguaggio bianco dell'umbanda, i capi delle "linee bianche". Così, per esempio, Ogun-San Giorgio "rappresenta" Domingos Jorge Velho, il "capitano della foresta", organizzatore della repressione del quilombo di Palmares.

I capi della "linea nera" della macumba sono i rappresentanti dei capi degli schiavi in rivolta. Così, Exu Malei, capo musulmano; Pan tera negra, capo dei caboclos quimbandeiros, indiani anch'essi in rivolta contro la legge dei bianchi, rappresentata dalla legge d'Oxala che, a sua volta, simbolizza il capo immaginario supremo della gerar chia: il Re del Portogallo.

La presenza, nel sistema della macumba, di questi caboclos quimbandeiros è una prova del fatto che il segreto

della kimbanda è la lotta di liberazione: lotta dei neri, ma anche degli indiani.

All'interno di questa lotta si sviluppa un'altra lotta: quella per la liberazione sessuale, e soprattutto per la liberazione delle donne. Tale lotta è simboleggiata da Pomba Gira, dal culto del "desejo loco", del desiderio folle. Si potrebbe dire che se Pomba Gira rappresenta una forma di *Womens Liberation*, potrebbe anche esprimere nello stesso tempo il Gay power. Infatti, nei centri di macumba si vedono spesso dei ragazzi "ricevere" Pomba Gira. Attraverso il rito degli Exu si osservano anche altre manifestazioni simboliche dell'omosessualità.

Ecco adesso le 7 linee della kimbanda, le "linee nere" con i loro capi:

Linha (linea)	Capi
Almas (anime del purgatorio)	Omulu
Caveira (cadaveri)	Joao Caveira
Malei (musulmani)	Exu Rey
Nago (tribù Yoruba)	Gerere
Mossorubi (tribù del Congo)	Kaminaloa
Caboclos quimbandeiros	Pantera Negra
Linha mista	Exu dos Rios

Le 7 linee della kimbanda si oppongono alle 7 linee dell'umbanda in cui si trovano gli Orixas; ma praticamente, nei centri di umbanda ciò che domina è il culto dei caboclos e dei pretos velhos, cioè il culto dei rappresentanti degli indiani e dei negri rivoltati.

La società è fondata sulla lotta di classe, l'antagonismo e il conflitto. Le culture nascono in questo antagonismo e lo esprimono. Ma questa espressione è *distorta*, c'è sempre rimozione e di conseguenza deformazione del primo messaggio e, come dice Freud, "elaborazione secondaria".

Applicando questi due principi fondamentali alla macumba, cominciamo a scoprire che essa racconta, con un linguaggio simbo lico, la lunga lotta degli schiavi. Questa lotta dura da secoli e comincia con il *quilombo* di Palmares, nel XVII secolo, la prima Repubblica negra con i suoi capi. Il primo segreto della macumba è il *quilombo*. Il segreto della macumba è nascosto nelle parole: la macumba è il *mucambo*, la casa dei negri rivoltati. Freud ha mostrato che nei lapsus e nei sogni, le sillabe sono permutate. Le parole si deformano per condensazione e spostamento. Quilombo, mucambo, macumba: ecco il primo segreto della macumba.

La lotta degli schiavi non finisce nel XVII secolo con la grande repressione del quilombo di Palmares ad opera di Domingo Jorge Velho. Nel XIX secolo a Bahia c'e la rivolta dei Males, dei musulmani neri. La macumba conserva *segretamente* il ricordo di tante rivolte represse. E questo ricordo s'inscrive simbolicamente nel rituale.

La controcultura nei riti di possessione

Uno studio più approfondito della macumba brasiliana mostra che non si tratta d'un rito di possessione omogeneo, ma è attraversato da una divisione interna che oppone la linea bianca e la linea nera, l'umbanda e la kimbanda. In Brasile, nei numerosi libri popolari sull'umbanda, si descrive la kimbanda come il luogo del maleficio, della magia nera. Dietro questa ideologia si ritrova ciò che un tempo dicevano i missionari per designare l'insieme dei rituali africani ed afro-brasiliani indistintamente. Per i missionari tutte le religioni negre erano bassa stregoneria, "feticeria". Ora, l'idea di stregoneria viene dall'Europa. E ogni volta che una religione ne domina un'altra, la reli gione dominata è presentata come stregoneria e feticismo. Oggi gli umbandisti bianchi, e fra di loro anche dei neri,

riprendono contro la kimbanda le accuse un tempo rivolte dai missionari europei contro tutti i riti africani.

Anche i preti cattolici fanno ricerche sull'umbanda e se alcuni di loro tentano di rivalorizzare il culto degli Orixas, quando li si inter roga sulla kimbanda sono molto più discreti: "L'umbanda? Sì, ci va bene. Ma la kimbanda è il diavolo…".

Riassumendo:

— la macumba si compone/scompone di umbanda e kimbanda;

— l'umbanda è un elemento della cultura popolare; la kimbanda solamente è una controcultura.

Non tutti i riti di possessione sono fenomeni di controcultura. È all'interno stesso dei sistemi di credenze e pratiche religiose popolari che si crea uno iato che separa, nei riti dei gruppi dominati, la cultura e la controcultura.

I riti dionisiaci definiscono una cultura popolare che è anche una cultura dei dominati. A questo titolo, in quanto cultura della classe dominata e dei marginali, si potrebbe classificarli nella controcultura. Ma vado convincendomi che nei culti di Dioniso e di Bacco, e in tutti i riti di possessione, esiste probabilmente una divisione interna: è la parte più rimossa, la più sfigurata e diffamata nell'opinione domi nante, la parte probabilmente meno conosciuta, quella che attrae la repressione, era la controcultura nella cultura popolare. Il che ci porta a riconsiderare l'opposizione vera, ma troppo schematica, tra Dioniso e Apollo.

CAPITOLO 6

II sabba

La concezione cristiana della possessione demoniaca trova origine nei Vangeli, dove si vede Gesù, lo sciamano, l'esorcista, guarire dei posseduti dal demonio. Questo punto di partenza è naturalmente anche il punto d'arrivo di tutta una lunga elaborazione culturale che si è sviluppata nel giudaismo. Altro punto di passaggio, e di rottura, che occorre tenere presente per capire perché la transe sarà maledetta nel cristianesimo: l'apostolo Paolo, la cui conversione passa attraverso una transe estatica sulla strada di Damasco, condanna, con una glos solalia,[1] tutta una tradizione popolare dell'estasi collettiva.

La transe popolare, condannata nella cristianità, diventa così una pratica demoniaca. È uno sconvolgimento assoluto della situazione: fino ad ora, potevamo considerare la transe come una sorta di pre ghiera, come un movimento che si dirige incontro alla divinità, o che la riceve in sé. Adesso, invece, quanto meno agli inizi dell'era moderna, la transe non la troveremo più se non come l'alleata del demonio.

Questo sconvolgimento è preparato fin dal tempo della rottura, in Grecia, fra Dioniso e Apollo. Ma non è essa a condurre a compimento tale sconvolgimento: se è vero che il concetto del demoniaco (il dai mon) è presente presso i greci, esso ha tuttavia un significato diversis simo, in un contesto storico totalmente diverso; e non si può considerare in alcun modo la contrapposizione tra Apollo e Dioniso come la contrapposizione tra il bene e il male. Si tratta piuttosto di due religioni che coesistono, e perfino,

come abbiamo visto, che comunicano. D'altro canto, lo spirito profetico ed estatico dell'Oriente classico, ed anche lo spirito dionisiaco, conosceranno una rinascita nella transe araba la quale, invece, non verrà affatto per seguitata sistematicamente né eliminata... È dunque il cristianesimo la religione che serve ad illustrare la legge sociologica enunciata da Max Weber secondo la quale la religione decaduta diventa stregoneria per la religione trionfante.

Il sabba e la macumba

Bataille fa eco all'analisi di Max Weber quando scrive: È possibile immaginare una mitologia semicristiana, conforme all'ispirazione teo logica, la quale sostituisca Satana alle divinità che adorava la gente di campagna nell'alto Medioevo. A rigore, non è assurdo ipotizzare nel diavolo un "*Dionysos redivivus*".

Questa evoluzione presupporrebbe un sincretismo religioso simile a quello che ha prodotto i riti afro-americani di Haiti, di Cuba, del Brasile: l'accusa di satanismo non sarebbe immediatamente venuta dal potere ecclesiastico; ma, così come nel candomblé e nella macumba Oxala, che è un orisha, un dio africano finisce col diventare l'equiva lente del Dio dei cristiani, e nella macumba Exu, il guardiano dei pas saggi tende ad essere visto come Lucifero e a diventare l'oggetto di un culto specifico, così il satanismo del sabba sarebbe il prodotto di un'elaborazione popolare che potremmo comprendere alla luce della *kimbanda* dei neri brasiliani.

Il Dio del male non figura nella religione degli africani. È proprio per questo che gli adepti del vodu, ad Haiti, non hanno mai voluto accettare il punto di vista dei preti che cercavano il satanismo nella religione dei loa; essi preferivano paragonare la possessione da parte dei loa alla

discesa dello Spirito santo che “possiede” il prete durante il sacrificio della messa. Satana non esiste e non gli si riconosce alcun equivalente; il candomblé di Bahia, alle origini più fedele della macumba, non conferisce alcun carattere satanico a Exu: esso non è oggetto di un culto, lo si allontana — e il *dispacho d’Exu* — lo si invia come messaggero prima di dare inizio al rito di possessione, rito che egli può solamente turbare perché ama imbrogliare le carte e seminare zizzania… Ma nella macumba, il rito si separa in due parti: l’umbanda in un primo tempo, che è la parte “bianca”, e poi la kimbanda, che assume un andamento da messa nera, da sabba.

Questa messa nera degli Exu, nella macumba, è naturalmente il prodotto del sincretismo, e manifesta l’influenza del cristianesimo.

Ma ciò non basta, in quanto si verifica il fatto che in una società che si sta industrializzando, che produce un proletariato negro, è nata una religione degli inferi.

Non è la Chiesa cattolica che decide dall’esterno, come invano ten tava di fare per il vodu, che il rituale della kimbanda, di notte, a Rio, è una messa nera; ciò è stato invece deciso proprio dai praticanti del rito afro-americano nel corso di una lunga evoluzione. Ufficialmente, d’altronde, le cose non sono così semplici: i maestri dell’umbanda non riconoscono lo stato di fatto, negano il carattere visibilmente *diabolico* della kimbanda, oppure lo ammettono come un fatto margi nale, deviante, che bisogna combattere e vietare perché sta dalla parte della magia nera e non della religione. Ed anche coloro che praticano la kimbanda dopo mezzanotte, nei Centri, esitano a definire tale rito come un vero e proprio sabba: il rito resta a mezza strada fra il culto degli *orisha* e una fase un po’ più “nera” di quello stesso culto, anche se si istituisce di fatto urla rottura mediante una cesura nel tempo, e mediante il velo che si

tira davanti all'altare degli *orisha,* prima di dare inizio al rito degli Exu.

Immagino che l'elaborazione storica del sabba sia dovuta passare per fasi analoghe: le antiche religioni pagane hanno assunto lenta mente, nel corso dei secoli, una forma più o meno diabolica; ma biso gna aspettare l'inizio dei tempi moderni perché la messa nera divenga, questa volta con una rottura radicale, davvero una messa nera, un culto di Satana.

Quando si paragona il sabba al vodu, come fa Bataille, bisognerebbe dunque precisare quel che si vuol dire; se si tratta di sostenere che il sabba era un rituale che comportava delle transe collettive, come fa Jeanmaire quando contribuisce a far comprendere chiara mente i riti dionisiaci ricorrendo all'esempio dei riti africani di posses sione, il procedimento è valido; ma bisognerebbe allora ricordare subito che Satana non figura nel pantheon vodu più di quanto non figuri nella macumba.

Si può supporre che i sabba del Medioevo sarebbero rimasti nella relativa imprecisione della macumba se la Chiesa cattolica, con le sue persecuzioni, non avesse creato la frattura e prodotto, in qualche modo, la messa nera: l'anti-messa. La base era fornita dalla sopravvi venza del paganesimo nella cristianità stessa. Ma è la Chiesa che ha spinto questo movimento fino alle estreme conseguenze, che ha finito col produrre il carattere diabolico della messa nera, così come avrebbe fatto ad Haiti se le circostanze fossero state diverse, quando il vodu veniva perseguitato. Michelet ha bene analizzato questo pro cesso storico.

La strega

Come Nietzsche quando parla di Dioniso, Michelet non esita a far intervenire l'immaginazione poetica nel racconto storico, quando cerca di ricostruire la storia del sabba:

> Le vecchie danze pagane probabilmente infuriarono allora più che mai. I nostri negri delle Antille, dopo un giorno orribile di calura, di fatica, andavano pure a ballare sei miglia lontano. Così faceva il servo. Ma alle danze si mescolavano probabilmente certe allegorie di vendetta, farse satiriche, beffe e caricature del signore e del prete. Tutta una letteratura notturna, che non ebbe punto a che fare con quella del giorno, poco anche con le novelle borghesi. Ecco quel che significavano i sabba prima del 1300. Perché assu messe la stupefacente forma di una guerra dichiarata al Dio di quel tempo, ci vuole ancora di più, ci vogliono due cose: non solo che si scenda al fondo della disperazione, ma che non si rispetti più nulla. Questo avviene soltanto nel secolo XIV (Michelet, ed. ital. 1971, p. 86).

Un po' oltre, Michelet svela il significato storico e politico di que sta svolta quando parla del rapporto che passa fra la messa nera e la *jacquerie*. E poi, verso il 1610,

> non è più la tetra festa di ribellione, sinistra orgia dei servi, dei *Jacques*, che comunicano la notte nell'amore, e il giorno nella morte… È L'amore senza l'amore. La festa era espressamente quella della sterilità… donne maritate, fanciulle, vedove (queste in gran numero)… (*Ibid*., pp. 128-129).

Un altro passo completa la definizione del significato di questo sabba, e della repressione:

> L'inquisizione straniera, più temuta che la tedesca, giungeva in buon punto per mettere il terrore nel paese, piegare gli spiriti ribelli, ardendo come stregoni oggi quelli che domani forse sareb bero stati ribelli (*Ibid*., p. 109).

Arriviamo così al momento, soprattutto verso il XVII secolo, in cui diventa chiaro che la repressione della “possessione” è una repres sione politica. Ma per Michelet già la transe medievale ha un significato visibilmente politico: essa denuncia, simbolicamente, l’ordine feudale; essa è in parte legata, come abbiamo visto, con la *jacquerie*, così come più tardi con la rivolta dei giovani *Cévenols*[2] d’Occitania; essa preannuncia l’insurrezione e per prevenire quest’ultima è neces sario bruciare gli stregoni.

I sabba del Labourd

Ritorniamo al sabba. Per tentare di descriverlo con un po’ più di precisione, ci serviremo di una testimonianza che è certamente sospetta, dal momento che è legata al potere: quella di Pierre de Lan gre, che nel 1612 scrisse il *Tableau de l’incostance des mauvais anges et demons.*

Se il re Enrico, che proviene dal Béarn e dal protestantesimo, fa indagare su che cosa accade nel suo primo regno, è perché è necessa rio proseguire, in Francia, l’opera di unificazione. È in questo conte sto che occorre adesso porsi per cercare di comprendere tanto la sopravvivenza del sabba nei suoi inizi nell’era moderna quanto gli “affari” della possessione, come quello di Loudun, che press’a poco si verificò nella stessa epoca.

P. de Langre descrive quelle donne che “non mangiano che mele, bevono soltanto succo di mela, che è l’occasione ricercata volentieri per mordere il pomo della trasgressione, che fa oltrepassare il coman damento di Dio”.

Quelle donne si riuniscono per banchetti e sbevazzamenti “cui seguono danze furibonde e forsennate”. Lo stesso vocabolario — notiamo — è stato spesso usato per descrivere la transe negra. De Langre da successivamente

un’indicazione su quello che è il fascino specifico del rituale del sabba:

> Una strega [...] ci disse che essa aveva sempre creduto che la stregoneria era la migliore religione, basandosi sul fatto che essa aveva spesso veduto dire la messa in una forma assai più pomposa che non nella vera Chiesa.

Quello che qui appare è soprattutto il carattere popolare e attraente del rito: una delle attrattive del sabba consiste in questo suo carattere di festa, cioè — diciamo noi — nel suo paganesimo.

Ma vi è anche l’attrattiva sessuale:

> II diavolo comandava loro di accoppiarsi e di unirsi, suggerendo a ciascuno tutto ciò che la natura aborre maggiormente, e cioè che la figlia si unisse al padre, il figlio alla madre, la sorella al fratello, la figlioccia al padrino, la penitente al suo confessore, senza distin zione d’età, di qualità, né di parentela.

La conoscenza dei riti africani ed afro-americani e delle opere ad essi dedicate ci ammonisce a mettere in dubbio tutto ciò che riguarda i cosiddetti eccessi sessuali che certi “osservatori” hanno creduto di vedere nelle scene di transe e di possessione. La realtà è molto diversa: se è vero che la sessualità è presente in questi riti, e se è anche necessario ricercare ovunque in queste cerimonie l’aspetto sessuale che non viene esplicitato, va tuttavia precisato che le soddisfazioni erotiche che esse procurano sono essenzialmente derivate e simboli che.

È vero altresì che questi culti possono essere occasione di incontri sessuali e che questa è spesso una delle loro funzioni. Così in L’*Afrique fantôme* Michel Leiris presenta spesso la casa di Melkam Ayyahu, a Gondàr, come un bordello, e la sua tenutaria come una lenona. Ma egli ci dice

anche come Melkam Ayyahu si opponga duramente al fatto che il momento del culto degli zar divenga un momento di licenza e di droga. Che ci si incontri, passi; ma i rapporti sessuali sono proibiti nel corso del rito; esiste qui una regola strettissima di asti nenza che è esattamente la stessa di tutte le terapie di gruppo. Si può dunque supporre che P. de Langre, come tanti viaggiatori ed esplora tori, da un lato sia succube dei suoi fantasmi, e dall'altro lato carichi le tinte del suo quadro per provocare l'indignazione e la condanna della Chiesa alleata al potere politico. Quanto all'incesto, sappiamo che nel Medioevo, nelle campagne, esso aveva un significato assai ampio: la "parentela" è praticamente tutto il villaggio, e occorre quindi cercare il proprio partner altrove. Il sabba non è né un passag gio verso l'atto sessuale né un'insurrezione. L'ordine sessuale e l'ordine politico vi sono contestati; ma quando esso viene dichiarato licenzioso e sovversivo è solo per giustificare la repressione, come è accaduto a Roma nel corso della grande repressione dei baccanali. Detto ciò, sappiamo che nella transe c'è dell'erotismo. E sappiamo pure che Satana è diventato il dio della vita e del piacere.

Le ossesse di Loudun

Questo rapporto fra sessualità e satanismo lo ritroveremo nell'esorcismo, nei processi per stregoneria, nella possessione.

In questi affari non si può più parlare di rituale. Non siamo più nel sabba. Se, infatti, io parto dall'ipotesi che il sabba era realmente un rito di transe abbastanza simile al vodu, alla macumba e all'orgia greca, quel che accade nelle collettività religiose come a Loudun, e che è stato descritto come delle scene di isteria collettiva, non può più essere analizzato secondo gli schemi caratteristici delle cerimonie di possessione.

Né rito di transe, né isteria collettiva: queste transe collettive del XVII secolo costituiscono un'esperienza specifica che è anche un momento di transizione fra il rito e l'isteria, ma che non può esser ridotta all'una o all'altra di queste situazioni.

Gli esorcisti hanno descritto i fatti di possessione e si è spesso osservato giustamente che essi ne sono anche i produttori: talvolta li provocano, e soprattutto li spingono più oltre, diventando in qualche modo i maestri di queste transe. E questa funzione non è soltanto legata alla loro missione repressiva; ma è anche in relazione con quelli che sono i loro desideri. Jean Bodin, l'inquisitore, lo riconosce aperta mente: "Ho avuto certamente dinnanzi a me un meraviglioso deside rio di vedere con i miei occhi i trasportamenti delle streghe e le loro assemblee con i demoni". È la transe trasformata in spettacolo: essa trova la sua ispirazione nel sabba, nelle voci che corrono sullo stesso sabba, anche se ciò che si vuol vedere, ciò che è oggetto del "meravi glioso desiderio" non è il sabba. Dal momento che quel che si vuole è un sabba, lo si avrà: basta provocarlo…

M. de Certeau descrive, sulla base dei testi dei documenti sull'affare di Loudun, questa messinscena:

> Quando arrivano per essere esorcizzate, quelle ragazze vengono messe su un banco, con la testa appoggiata su un cuscino, le mani dentro manette facili a rompersi al minimo sforzo, e legate sul banco con due cinghie alle gambe e allo stomaco. Tutto ciò dà l'idea che si incatenino dei leoni. Ma appena appare il demonio, le ragazze vengono staccate e lasciate in piena libertà, di modo che esse sono legate in quanto ragazze e lasciate libere in quanto demoni (Lettera di Killigrew, citata in Certeau 1970, p. 132).

Questa descrizione evoca certi aspetti della possessione africana. A Bahia, infatti, è in quanto Chango, Yemanja o Abaluaé che le ragazze agiscono, quando entrano nella danza di possessione; quel che si vede e sente non sono più le ragazze, ma le divinità di cui esse sono le giu mente. Anche qui; a Loudun, si fa distinzione fra le ragazze, che ven gono tenute legate prima della transe e i demoni cui si permette di manifestarsi. Ciò induce alla teatralizzazione: come il rito afro-ameri cano è un teatro sacro, così la scena di esorcismo viene vista dal suo pubblico come un teatro. E qui sta probabilmente una differenza con il sabba popolare, nel quale ognuno è attore, ognuno è partecipe. Si potrebbe dire nel linguaggio di Rousseau che siamo passati così dalla festa allo spettacolo.

Un altro testo, sempre citato da Certeau, mette ben in evidenza la messinscena, l'induzione della possessione:

> Il detto padre avendo preso la detta sorella degli Angeli e comandato a Leviathan di apparire, il viso le è diventato ridente e grazioso in modo straordinario… Ed essendo incitato ad obbedire, il viso grazioso qual'era nella su detta sorella si è tramutato in maniera assai furiosa, ed è stato agitato da violentissime convul sioni. E l'esorcista, sempre continuando, ha invitato pressante mente Leviathan a riferire il suo patto.
>
> È stato detto dalla bocca della detta sorella: A chi pensi tu di parlare?
> Interrogato: "*Chi sei?*"
> Ha detto: "Behemôt".
> Al che l'esorcista ha fatto comando a Behemôt di ritirarsi ed a Leviathan di salire nella testa della sorella, e di occupare piena mente la sua bocca e la sua lingua per parlare in lei. E dopo alcune violente convulsioni che sono state fatte con grandi contorsioni in tutte le parti del corpo della detta sorella, il suo viso è ancora

diventato tutto ridente, grazioso in modo tale che è stato ricono sciuto che Leviathan l'occupava (*Ibid*.).

Qui il rapporto con la possessione africana è ancora più sorprendente.

Abbiamo innanzitutto la personalizzazione dei demoni, che si introducono immediatamente nel corpo e nel viso dei posseduti. Se la transe africana di possessione è particolarmente violenta, provoca spasmi, grida e convulsioni nel corpo del "cavallo", si osserva imme diatamente dopo, senza transizione, il volto che si trasforma, il corpo che si calma: è una transe più dolce, che esprime la personalità di un altro spirito possedente. Qui accade lo stesso. Leviathan è grazioso, mentre Behemôt agita il corpo della sua "giumenta" con violente con vulsioni.

Quando Behemôt se ne va e Leviathan ritorna, si verificano "grandi contorsioni", poi il volto ridiventa sorridente, grazioso, dimodoché si riconosce la presenza di Leviathan, così come nel vodu haitiano si riconosce un loa che succede a un altro loa. Fra i due momenti, durante l'intervallo del passaggio, si verifica una crisi forte e breve; essa significa, ad Haiti, la partenza di una divinità, qui di un demone, e l'arrivo dell'altro spirito possedente.

Il dialogo con Behemôt è anch'esso significativo. In molte situazioni africane, e ad esempio nella terapia uolof della possessione, si interroga il posseduto fin quando lo spirito possessore non si faccia riconoscere. Qui, ciò si verifica senza fatica; e il padre Recollet, che è il narratore, adotta un atteggiamento del tutto simile a quello che caratterizza i guaritori africani.

La prima differenza è il fatto che i demoni hanno sostituito gli dei.

Una seconda differenza, legata alla precedente, è il fatto che, qui a Loudun, si tratta di esorcismo nel senso più rigoroso del termine: lo scopo è quello di far uscire i

demoni, con l’autorità che il prete attri buisce a se stesso. I demoni obbediscono assai in fretta, e ciò sta a dimostrare la superiorità del bene sul male.

E questo sistema, naturalmente, si traduce negli atti.

Quel che accade è quel che deve accadere secondo le regole del gioco, cioè, in questo caso, secondo il sistema della religione.

Proseguiamo nel nostro esame della possessione diabolica. Un altro elemento abbastanza comune nelle transe, e che ritroveremo nell’iste ria, è l’insensibilità al dolore locale. Il fatto viene rilevato nel *Martello delle streghe*, che è il manuale dell’esorcista:

> In primo luogo, per sapere se una strega è presa nel maleficio di taciturnità, il giudice osserverà se essa può piangere sia quando essa è in piedi davanti a lui sia quando è sotto la tortura [...]. Si ha un bel pressare ed esortare una strega a piangere: se essa è veramente una strega, essa sarà incapace di versare delle lacrime.

Naturalmente, se è già ammesso di avere davanti a sé una strega, si potrà decidere che quelle lacrime sono false lacrime, e che quella donna è insensibile al dolore. Dietro alla crudeltà di questo gioco, c’è l’osservazione di un fatto abituale, e spesso spettacolare, nelle transe: la possibilità, ad esempio, di camminare sui carboni ardenti senza sen tir dolore. Ma mentre in altre culture questi fatti vengono esibiti per esortare a credere nella divinità, nel sistema cattolico al contrario ciò può soltanto mandarvi diritti al rogo.

Le forme della possessione si assomigliano, ma le finalità sono invertite. Ciò detto, se consideriamo il fatto che il termine “possessione” con il suo significato diabolico figura nel vocabolario a partire dalla fine del XVII secolo, possiamo comprendere come esso abbia potuto essere ripreso e trasportato in un contesto del tutto diverso, nel quale la

transe è un segno di elezione e non di stregoneria né di maledizione.

La transe maledetta

La cosa essenziale, in questa faccenda, è, infatti, il capovolgimento di cui parlavamo: per la prima volta, nell'Europa cristiana, al termine di un lungo processo che culmina nei secoli XVI e XVII, la transe è diventata maledetta. Ciò permette di capire la sua finale scomparsa, o la sua trasformazione nell'isteria, la quale rappresenta per così dire l'ultimo atto di questa lunga storia.

Le epidemie di possessione

Dal momento che il cristianesimo sconfessa la transe, la respinge e la reprime, essa ricomparirà sempre più come un segno di patologia sociale. Ed è così che nelle epoche più nere delle guerre, della peste, delle diverse calamità, noi vediamo, spessissimo, il riapparire della transe maligna come un segno nello stesso tempo di sofferenza e di protesta.

Citiamo alcuni esempi molto noti:

— nel 1566, transe collettive scoppiano nell'Orfanotrofio di Amsterdam;

— nel 1672, stesso fenomeno, questa volta presso gli orfani di Hoorn: si verificano transe collettive nel corso delle quali i bambini "abbaiano come cani"…

Si constata che il male scoppia spessissimo durante gli esercizi spiri tuali.

Gli storici hanno contato in Europa occidentale 23 casi di epidemie di possessione fra il 1491 e il 1740.

Queste transe collettive dell'Occidente vengono considerate da alcuni come segni di elezione divina, e da altri come manifestazioni diaboliche. Comunque è sempre il

clero, alleato alle classi dominanti, che reprime la transe, mentre il popolo, soprattutto nei suoi strati più poveri, ne conserva talvolta la tradizione.

Da Mesmer a Freud

Alla fine del XVIII secolo sembra proprio che, in Europa, il tempo delle transe collettive sia praticamente finito. Vi saranno, certamente, delle transe in sette religiose come quelle fondate da A. Kardec, che, però hanno trovato il loro vero pubblico in Brasile. Si registreranno anche alcune epidemie di transe demonopatica, ed è possibile trovare anche oggi, in Francia, delle sette che praticano la transe.

La repressione cristiana della possessione ha spezzato le antiche istituzioni della transe. Ma ciò non è stato fatto dappertutto e malgrado le repressioni, la corrente sotterranea della transe non ha mai smesso di mantenersi viva attraverso l'intero corso della storia della cristianità.

---

[1]Cfr. negli Atti degli Apostoli 2.3 e 4: "E apparvero loro delle lingue [*glossaix*] come di fuoco che si dividevano… E tutti furon ripieni dello Spirito Santo, e cominciarono a parlare in altre lingue [*glossais*]". La *glossa* di fuoco provoca negli apostoli la glossolalia [N.d.C.]

[2]Camisardi delle Cevenne, durante l'insurrezione del secolo XVII che assunse il nome di «guerra delle Cevenne» [N.d.C.].

CAPITOLO 7

I nuovi esorcisti

La psicanalisi incomincia a svilupparsi, alla fine del secolo scorso, con gli studi sull'isteria. Dal punto di vista tecnico, il dispositivo dell'ipnosi precede immediatamente quello della psicanalisi. Va detto subito che la grande crisi isterica quale viene "prodotta" e descritta da Charcot, con le sue varie fasi, assomiglia ad una transe. Charcot stesso, del resto, è l'erede di un movimento della transe che ha per corso tutto quel secolo: il mesmerismo dapprima, con le sue "sale di crisi", e poi le correnti maggiormente orientate verso il misticismo, come il kardecismo. Il romanticismo, accreditando la tesi dell'ispira zione poetica, e più in generale tutta la corrente poetica nel suo insieme, partecipa a modo suo a questo movimento: il suo sbocco è il surrealismo, che è fortemente interessato agli stati di coscienza cosid detti marginali.

Ma ritorniamo a Freud. Alla tradizione dell'ipnosi si aggiunge, nella sua ricerca, un interesse visibile per la teoria religiosa della possessione. Nel 1897 egli scrive a Fliess:

> Ti ricordi che ho sempre detto che la teoria medievale della possessione, quella sostenuta dai tribunali ecclesiastici, era identica alla nostra teoria del corpo estraneo e della dissociazione della coscienza? Perché mai il diavolo che si impossessava delle povere vittime commetteva invariabilmente degli atti illeciti con loro e in modo ripugnante? E perché le confessioni che venivano estorte mediante torture sono così simili a

quanto mi dicono i pazienti in trattamento psicologico? (Freud 1968, pp. 135-136).

In questa lettera Freud pone, sotto forma interrogativa, una domanda che è la stessa, in fin dei conti, che pone Bataille quando descrive, ma senza spiegarla, la “transe degli organi”, una domanda che viene sempre suggerita dalla visione della transe: perché questo rapporto con la sessualità?

Più precisamente: in che cosa la transe è e in che cosa non è un orgasmo? che cosa costituisce la specificità dello stato di transe, che evoca con tanta forza, nello stesso tempo, lo stato di orgasmo? Ciò che ci ha fatto introdurre la questione della transe, seguendo Bataille, in relazione all’orgasmo non è un pansessualismo metodologico che scaturisce da una lettura approssimativa di Freud; è, invece, un’ipotesi che ci viene suggerita da una ripetuta osservazione delle transe che presentano sempre un rapporto ambiguo con la sessualità.

Freud introduce poi un secondo elemento, il gioco, il bambino. E questo elemento egli lo trova nell’analisi del sabba: “Le loro riunioni segrete, con danze ed altri trattenimenti, si possono vedere ogni giorno nelle strade dove giocano bambini” (Freud 1968, pp. 136-137). Lo dicevamo poco sopra, nel capitolo sul sabba: bisogna imma ginarlo innanzitutto come un divertimento popolare; così come (Métraux l’ha descritto) si organizza un divertimento dello stesso tipo nel vodu haitiano. La transe di possessione non è soltanto un’espe rienza simbolica della morte e dell’orgasmo; essa è anche, nello stesso tempo, un gioco, e tale gioco procura un suo specifico piacere. In questo senso la transe è un “ritorno” all’infanzia. Più precisamente: è l’infanzia che continua, sempre, ad essere in noi, e che d’improvviso diventa noi: siamo dei bambini, ma l’avevamo dimenticato.

Freud in seguito mostra come questi elementi di gioco e di sesso siano legati, passando così dall'insegnamento degli esorcisti a quello di Charcot:

> La spiegazione del "clownismo" nella formula degli attacchi che Charcot descrive [si trova] nella perversione dei seduttori che, sotto una coazione a ripetere che data dall'infanzia, cercano la loro soddisfazione con l'accompagnamento delle più matte capriole, salti mortali, smorfie. Da qui il "clownismo" nell'isteria dei ragazzi, l'imitazione degli animali e delle scene del circo, le quali devono essere intese in relazione ai giochi infantili e alle scene sessuali… (Freud 1968, p. 131).

Infine Freud, rievocando l'"insensibilità" della strega e gli spilli degli inquisitori, ritorna ancora una volta sul profondo rapporto che passa fra l'infanzia e la transe: "la vittima ed il torturatore richiamano alla memoria entrambi la loro prima giovinezza" (*Ibid*., p. 136).

Psicanalisi e potere totale

Passando adesso dal contenuto alla tecnica, per quanto sia possibile dissociarli, analizzeremo brevemente come la tecnica dalla cura tragga origine dai procedimenti post-ipnotici della suggestione, ma anche dal ricordo, ancora una volta, delle tecniche dell'esorcismo. Con ciò pre annunciamo già l'analisi dei procedimenti più nettamente esorcistici della bioenergia post-reichiana, la quale si ricollega alla possessione e alla transe mediante l'anello di congiunzione freudiano.

Con la nascente teoria psicoanalitica, il demone che si era reso padrone del corpo degli invasati, e dal quale esso poteva venire cacciato soltanto dagli esorcisti, è diventato un "corpo estraneo" nella psiche. Ma per farlo uscire occorre innanzitutto — come sempre in tutte le forme di

esorcismo — identificarlo. Questa ricerca urta con tro una resistenza:

> Dunque una forza psichica, l'avversione dell'Io, aveva in origine scacciato la rappresentazione patogena dell'associazione e si oppo neva ora al suo ritorno nel ricordo. Il "non sapere" degli isterici era dunque un "non voler sapere", più o meno cosciente, e il compito del terapeuta consisteva nel superare mediante lavoro psichico que sta resistenza all'associazione. Questo lavoro si svolge anzitutto con l'"insistere", con l'impiego di una costrizione psichica… (Freud 1967, p. 407).

Tutto si gioca in questa lotta. Freud fornisce allora delle precisazioni sul suo modo di procedere una volta che ha rinunciato all'ipnosi:

> Comunico al paziente che, nell'istante successivo, eserciterò una pressione sulla sua fronte, e gli assicuro che durante tutto il tempo della pressione egli vedrà innanzi a sé come immagine, o gli verrà in mente come idea, un ricordo… (*Ibid*., p. 408).

Questa tecnica, come si vede, è ancora assai vicina alle terapie tra dizionali della possessione. Freud successivamente vi rinuncia, per passare alla tecnica che sarà, questa volta, definitiva: l'enunciazione della regola fondamentale "dire tutto", l'analisi del transfert, l'elabo razione dell'abreazione.

Da quel momento si ha l'impressione che si sia compiuta una rot tura metodologica, che si sia compiuto un passo, definitivamente. È la nascita della psicanalisi, fondata sul lavoro del transfert. Ritorno alla teoria: questo transfert può essere delucidato mediante l'analisi dei rapporti parentali.

Ma che cosa accade? L'ipnosi si fondava su un potere totale dell'ipnotizzatore: io ho formulato l'ipotesi che questo potere totale trovasse la sua prima origine, la sua prima figura, nella forma politica del dispotismo. Freud, rinunciando all'ipnosi e alla suggestione, ha forse rinunciato a questo potere totale? Non v'è nulla di meno certo. Il potere reale, simbolico e immaginario nell'analisi resta nella sua interezza, forte quanto nell'ipnosi, anche se ha assunto un'altra forma. Si tratta di un potere fondato sul terrore. Quello che J. Lacan descrive nella sua comunicazione su *La conduite de la cure et le prin cipe de son pousoir* — "il solo padrone dopo Dio" — è proprio questo potere totale, rimasto intatto, dell'analista. Si tratta in ultima analisi di un potere politico fondante di tutte le figure d'autorità, un potere che si rivela più esplicitamente, certo, nell'ipnosi, ma che sta anche a fondamento dell'istituzione psicanalitica.

Invece di spiegare il terrore dispotico attraverso la mediazione del padre, come si potrebbe essere tentati di fare muovendo da una cono scenza sommaria di Freud, bisogna al contrario spiegare il "potere" del padre a partire da un potere politico totale e dal terrore. Così, la tecnica e la dottrina della psicanalisi costituiscono il "riassunto" delle formazioni antecedenti e dei modi di produzione dell'inconscio.

La scarica emozionale

Questo terrore incomincia a liberarsi con l'abreazione, della quale Laplanche e Pontalis propongono, nell'*Enciclopedia della psicanalisi*, la seguente definizione: "Scarica emozionale con cui un soggetto si libera dall'affetto legato al ricordo di un evento traumatico evitando così che esso divenga o rimanga patogeno" (ed. ital., 1968, p. 1).

La transe primale

Questa abreazione può assumere forme molteplici. Faremo vedere con un esempio, come sia possibile formulare a questo punto l'ipotesi di una transe primale.

Da quasi sei mesi Pierre fa l'analisi. Un giorno, in casa di un amico, fuma uno spinello e prova un malessere anche se, relativamente, in quanto egli è abituato, è "iniziato" alle pratiche della droga. Ritorna a casa e sul ponte, gli è difficile andare avanti ed ha l'impressione, dice, di "camminare nel cotone". Giunto a casa, si corica. Ha una crisi d'angoscia fortissima, e decide di andare d'urgenza in un centro di disintossicazione. Poi, steso sul letto, muove spontaneamente le gambe, come se si dibattesse e immediatamente sente dei dolori alla testa, la sente come chiusa, poi questa sensazione scende lungo il viso, e lungo il corpo. "E allora, dice, ho capito che stavo rivivendo la mia nascita, e mi sono sentito più calmo… Poi, avevo una gran fame, e ho mangiato tutto ciò che ho trovato in cucina…"

Racconta tutto ciò alla sua analista, la quale gli dice allora che aveva intenzione di far venire un collega per una seduta di ipnosi al fine di affrettare qualche cosa che si sentiva stesse per arrivare… lo spinello ha sostituito l'intervento terapeutico mediante ipnosi.

So che Pierre ha letto Le *cri primal* di Janov prima di scegliere la psicanalisi, ed ha perfino ipotizzato una terapia "primale"… Egli ha anche un'esperienza, un'esperienza breve, durata un weekend, delle tecniche relative al potenziale umano, ed una volta, nel corso di un esercizio, ha provato nel corpo un'intensa sensazione di libertà, di gioia. Tuttavia, dal punto di vista teorico, egli non è molto favorevole a questo movimento.

I riti cosiddetti di iniziazione, che appartengono alla categoria più ampia dei riti di passaggio, sono oggi abbastanza ben conosciuti. È noto che, ad esempio, i riti di

passaggio alla vita adulta, al momento della pubertà sociale, spesso comportano l'esperienza simbolica della morte e della risurrezione. Rituali di iniziazione religiosa e certi rituali terapeutici sono concepiti secondo lo stesso schema: essi esprimono la morte del vecchio, o del malato, e la nascita di un uomo nuovo. L'esperienza di Pierre potrebbe con assoluta certezza farci fare passi avanti nella conoscenza di questi riti, attirando la nostra attenzione sul fatto che essi comportano uno stato di transe ancora abbastanza mal conosciuto. Come infatti non chiamare "transe", ed anche "transe primale" l'esperienza che Pierre ci descrive? E come non vedere qui l'intervento della droga come fungente da seduta d'ipnosi, nella struttura rituale di una psicanalisi?

Quei passaggi dalla morte alla vita nuova, che vengono vissuti dai neofiti nel corso dell'iniziazione, e spesso descritti come stati letargici, con o senza l'uso di droghe, sono sicurissimamente dello stesso tipo.

Se adesso teniamo conto di questa ipotesi per progredire nella nostra conoscenza della transe rituale, dovremo condurre la nostra riflessione almeno a due livelli, che sono complementari:

— il primo livello è quello dell'iniziazione degli adepti. Nel corso di questa iniziazione, come vedremo, coloro che sono stati ricono sciuti per certi segni come candidati all'iniziazione vengono messi in una situazione nella quale, durante un ritiro, ai margini della vita sociale, impareranno la liturgia, le danze. L'ipotesi che qui facciamo è che essi non soltanto imparano i comportamenti rituali della transe, ma anche che essi passano attraverso una transe primale provocata, la quale costituisce allora l'aspetto più profondo della loro iniziazione;

— il secondo livello è quello della terapia, che è un'iniziazione. Anche qui, avanziamo l'ipotesi che la terapia mediante la transe, di cui descriveremo gli elementi e le

variazioni secondo le culture, trovi un'efficacia nel passaggio attraverso una transe primale provocata.

Così le transe provocate, nel paese uolof, nel corso della diagnosi, quando si cerca di identificare il rab possedente, potrebbero avere come vantaggio ulteriore quello di far vivere una tale transe. Ma saranno necessarie osservazioni più precise, sul campo, perché un'ipo tesi simile possa esser ritenuta definitivamente valida.

Siamo così ritornati, partendo dall'esperienza psicanalitica, alla terapia rituale. Questo esempio dimostra, mi pare, quanto sia necessa rio, oggi, uno sforzo di sistematizzazione che permetta di elaborare i concetti generali necessari per una teoria dell'intervento terapeutico.

Un tale sforzo presuppone che si tenga ben presente il legame, che abbiamo già indicato, che collega la psicanalisi alla possessione.

I recenti lavori del "campo freudiano" testimoniano di un rinnovato interesse in questa direzione. Il bollettino *Ornicar*? ha per esem pio pubblicato studi su fenomeni collettivi di possessione, ed anche su nuovi esperimenti di ipnosi (Ornicar? 1975).

È così possibile misurare la strada che è stata percorsa negli ultimi vent'anni. Vent'anni fa, infatti, i primi *Séminaires* di Lacan, che avreb bero condotto poco tempo dopo alla fondazione della scuola freu diana, incontrarono già all'inizio questo tipo di problemi, ma senza attribuir loro, mi pare, tutta l'importanza che oggi ad essi si riconosce.

Per una lettura sintomale di Lacan (Le séminaire, libro I)

Nel gennaio del 1954, Jacques Lacan apre il suo *Séminaire* su "gli scritti tecnici di Freud". È giusto che

questo primo *Libro dei Seminari* sia dedicato alla tecnica: come già osservava W. Reich ne *La funzione dell'orgasmo*, non ci si interessa a sufficienza alla tecnica psicanalitica, al dispositivo, all'analisi della resistenza ma neppure — si incomincia a scoprirlo oggi — alla nascita della psicanalisi a partire dall'ipnosi e dall'isteria. Ora bisogna convenirne: sono proprio gli *Studi sull'isteria* che costituiscono nel 1895, prima dell'*Interpretazione dei sogni* (1899), l'opera fondante che ci introduce non solo alla conoscenza dell'*esperienza germinale* di Freud, ma alla psicanalisi stessa. Freud ha iniziato non col linguaggio del sogno, ma con il linguaggio della transe, e quindi del corpo.

Sfortunatamente Lacan ha deciso, nel 1954, di non fermarsi a quel momento iniziale. La spiegazione che egli dà, come per giustificare la sua decisione, è abbastanza strana:

> La ragione per cui non ho preso in considerazione gli *Studien uber Hysterie* è semplicemente il fatto che essi non sono facilmente accessibili, dal momento che voi non leggete tutti il tedesco, e nep pure l'inglese: certo, vi sono altre ragioni ancora, oltre a queste ragioni d'opportunità, che fanno sí che io abbia scelto piuttosto]a Tecnica della psicoanalisi.
>
> Anche nella *Scienza dei sogni* si parla continuamente e intera mente di tecnica (Lacan 1975, p. 15).

Abbiamo visto come Lacan faccia anche allusione ad "altre ragioni ancora", ma non ne sappiamo di più su queste "altre ragioni"…

Di fatto, è abbastanza significativo che nelle scuole psicanalitiche il ritorno a questo periodo iniziale della psicanalisi sia stato, fino ad un periodo recente, un fatto abbastanza raro. Bisogna dunque salutare con favore il fatto che il numero 4 di *Ornicar? Bulletin périodique du*

champ freudien sia dedicato essenzialmente alla questione dell'ipnoti smo.

Ma torniamo al *Séminaire* di Lacan. Sempre in questo libro I, assi stiamo a un primo dibattito, assai interessante, sulla questione dell'autorità nell'ipnotismo e nella psicanalisi. Ma qui, ancora una volta, il dibattito sembra tagliar corto. Lacan tronca la questione col dichiarare che Freud era disgustato, come racconta nella *Psicologia delle masse* (1921), dal metodo autoritario degli ipnotizzatori.

Infine, e soprattutto, c'è in questo stesso libro I del *Séminaire* la bella esposizione del "caso di Robert" presentato da Rosine Lefort. Questa dichiara, nel corso del suo racconto: "Alla fase successiva, egli esorcizzava *Il Lupo*. Dico esorcismo perché questo bambino mi dava l'impressione di essere un posseduto…" E, infatti: tutto il quadro cli nico che precede immediatamente questa riflessione evoca immedia tamente, alla prima lettura, il fenomeno della possessione. Ma, anche qui, queste affermazioni non vengono poste in grande rilievo. Il com mento è orientato in altre direzioni.

Queste scelte ed omissioni in un testo (il *Séminaire* di Lacan, appunto) in cui si presta spesso molta attenzione a ciò che è essenziale, dovrebbero certamente essere a loro volta interpretate. Mi limito, per intanto, a segnalarle: esse mi sembrano esemplari del fatto che si disconosce ancora e sempre quel che gira attorno a quella zona enigmatica dell'isteria, della transe e della possessione. E tutto ciò nonostante il vivissimo interesse di Freud, fin dall'origine, per la pos sessione e l'isteria, se non per la transe…

I nuovi gruppi di transe

Sorto verso il 1960 negli U.S.A., in California, il movimento del potenziale umano ha integrato al dispositivo di base chiamato gruppo d'incontro" sia i contributi tecnico-

terapeutici derivati, per dissi denza, dalla psicanalisi (bioenergetica, gestalt-terapia), sia tecniche orientali del corpo e della meditazione: questa sintesi si è venuta com piendo in un contesto culturale complesso, in cui si mescolavano le influenze orientali e occidentali delle religioni e della controcultura.

Uno dei temi essenziali del movimento è quello dell'energia umana. Ma questo concetto di energia partecipa esso stesso delle due fonti del movimento stesso: la nozione di energia sviluppata dalle reli gioni e dalle tecniche orientali non è la stessa cosa della bio-energia analizzata ed elaborata da W. Reich. Per restare al livello delle tecni che, si potrebbe ad esempio dire che se lo yoga ha, come la medita zione, la funzione di calmare l'energia, la vegetoterapia di Reich al contrario, e soprattutto l'analisi bioenergetica di Lowen hanno per funzione quella di far uscire l'energia, di provocare una scarica ener getica. Ritroviamo qui una contrapposizione che ricorda indubbia mente quella che di solito viene posta fra l'adorcismo e l'esorcismo a proposito della magia e dei riti di possessione: l'adorcismo sta a desi gnare una riconciliazione, e l'esorcismo un'espulsione. Inoltre, in quanto tecnica del corpo, la transe può esser vista come una forma tradizionale di scarica energetica, che il suo contesto religioso sia quello dell'adorcismo o quello dell'esorcismo.

Nell'ideologia del movimento californiano dei gruppi d'incontro, quella che sembra predominare è l'influenza orientale (yoga, zen, arti marziali dell'Oriente) mentre l'Africa della transe sembra general mente ignorata.

Nei gruppi d'incontro e nella letteratura che li accompagna non si parla della transe; ma nella pratica si verificano delle transe.

Nei gruppi d'incontro a tendenza bioenergetica, queste transe sem brano nascere dagli esercizi corporali, alcuni dei quali sono d'altronde assai vicini alle tecniche africane

del corpo durante i rituali. Tuttavia l'influenza dei riti di possessione non si riferisce solamente alle tecni che del corpo impiegate; essa è altresì collegata all'insieme del sistema istituzionale. Così, anche nei nuovi gruppi di transe è il contesto del gruppo e la sua istituzione che contribuiscono allo scatenarsi delle crisi catartiche.

Così più al livello delle pratiche che non a quello delle spiegazioni teoriche la transe si può ritrovare nei nuovi gruppi di terapia. D'altronde lo si capisce: la transe, in quanto espressione corporale, psicobiologica, non è ancora stata, per quanto ne sappiamo, oggetto di analisi esplicative. Probabilmente è sul versante dell'analisi bioener getica, l'abbiamo già indicato, che si dovrà ricercare una risposta a questo "enigma", senza tuttavia volerlo ridurre alla patologia: l'analisi bioenergetica deve infatti esser considerata come una teoria generale dei comportamenti umani. E se la transe non è ancora stata veramente spiegata, non ci si meraviglierà dell'attuale silenzio dei "potenzialisti" (i quali scatenano delle transe nel loro gruppo) proprio su questo argomento, nel momento in cui tentano di trovare le basi teoriche della loro azione.

E pur tuttavia i segni della transe sono ben rintracciabili nei nuovi gruppi: in particolare, la quasi perdita di coscienza e di controllo sui movimenti del corpo, la scarica emozionale, la teatralizzazione… Si osserverà infine che la musica pop, della quale sono stati analizzati i legami storici e attuali con la transe, viene frequentemente utilizzata nei nuovi gruppi.

Il nuovo movimento dei gruppi presenta anche altre analogie con i riti di possessione: la tendenza, ad esempio, a formare delle sette quasi-iniziatiche; il progetto terapeutico fondato su tecniche del corpo, sullo psicodramma, sulla danza; l'orientamento catartico. L'interesse che incomincia a svilupparsi, negli ambienti "potenziali sti", per gli antichi rituali della transe sta già ad indicare che si sta compiendo

il congiungimento con le basi tecniche dei riti africani. Ciò non significa affatto che si stia contemporaneamente ritrovando l'ideologia della possessione: al contrario è possibile che, come accade per i nuovi gruppi musicali, nei nuovi gruppi di transe si consideri precisamente la transe come modello da collocarsi in nuovi contesti teorici e ideologici che non saranno più quelli della possessione.

CAPITOLO 8

La techno-transe

Attorno alla musica da ballo chiamata “techno”, in riferimento alle condizioni tecnologiche della sua produzione, un movimento giova nile con aspetti multipli si sviluppò o in qualche discoteca o in alcuni raduni denominati con la nozione generica di “rave-party”.

Qui si ritrova, come in altre culture giovanili, la ricerca sistematica di un’“uscita” dalla quotidianità tramite la transe. Nuove droghe sin tetiche e specialmente l’ecstasy (MDMA) contribuiscono a una tale modificazione socializzata dello stato ordinario di coscienza.

Il dispositivo e la disposizione

Quando utilizzo qui le nozioni di dispositivo e di disposizione, mi riferisco implicitamente alle indicazioni fornite da Thimothy Leary, che negli anni sessanta fu un pioniere in materia, e del suo collabora tore Ralph Metzner. L’ipotesi del *set* e *setting* risale alle prime ricer che psichedeliche e, come ha recentemente ricordato lo stesso Metzner:

> La teoria prendeva in esame i fattori dell’atteggiamento indivi duale (*set*), che comprendono attitudini interiori, personalità, moti vazioni, aspettative e via dicendo, e i fattori esterni ambientali (*setting*), quelli cioè del contesto, dell’ambiente, sia fisico che sociale, compresa la presenza di altre persone come il terapeuta, o medico, o guida (Metzner 1997, p.115).

Perché un certo stato di transe possa nascere e svilupparsi occorre la combinazione dei due. Questo aspetto può essere illustrato da quanto si verifica nel contesto della macumba brasiliana. La macumba, come già detto nel presente *Saggio sulla transe*, è un rito di possessione in cui gli adepti in transe incarnano delle entità sovranna turali. Ma queste possessioni rituali concernono soltanto i membri del Centro in cui ha luogo la macumba. Se gli adepti di un Centro vicino vi si recano in visita, in principio quella notte non debbono entrare in transe; ed effettivamente non saranno posseduti, benché il "disposi tivo" (musica, scenografia, regole generali) del *setting* sia lo stesso nei due Centri vicini. Esiste certamente il dispositivo della transe, ma nei visitatori non c'è la disposizione (*set*) a lasciarsi andare alla transe.

Presumibilmente si verifica lo stesso nel rave. Il rave è un dispositivo con aspetti essenziali che ritroveremo più avanti: la musica natu ralmente (la "techno"), la scenografia, i giochi di luce e anche le sostanze psicoattive disponibili, l'effetto di assembramento, lo spaesa mento allorché si tratta di un illegal-rave, e via dicendo.

Ma tutto ciò non è sufficiente a produrre la transe. Occorre che vi sia una disposizione particolare, un desiderio personale di lasciarsi andare alla transe. Il raver è già disponibile per la transe quando arriva sui luoghi del rito. Il dispositivo farà il resto.

L'effetto di gruppo

L'"effetto di gruppo" è un tratto generale dei riti di transe, che tra dizionalmente sono cerimonie religiose collettive e pubbliche.

Ma gli osservatori di questi rituali in genere non si occupano di tale aspetto, benché esista tutta una letteratura di tipo psicosociologico e psicoanalitico sulla

questione delle folla e degli stati modificati di coscienza, dal punto di vista della psicologia delle masse. Lo ha notato, a proposito dei rave, Gianni De Giuli in un saggio per il momento inedito sulla questione:

> I rave riuniscono un gran numero d'individui giunti con la stessa intenzione, "fare festa (...). L'ampiezza della dimensione collettiva, la sua strutturazione e le relazioni che si instaurano assumono un ruolo particolare nella regolazione di questo rito particolare del fine-settimana (De Giuli 1996, p. 26).

Lo studio della psicologia degli individui nella massa, comparata con la stato di sonnambulismo indotto dall'ipnosi, inizia alla fine del secolo scorso. Scipio Sighele in Italia con *La folla deliquente*, poi Gustave Le Bon in Francia con *Psychologie des foules*, avevano analiz zato l'effetto "ipnotico" dei rassembramenti e dei grandi raduni, evi denziando il fatto che coloro che vi partecipavano entravano in uno stato di coscienza differente dallo stato ordinario. Successivamente Freud ha sviluppato, a partire dall'opera di Le Bon la sua propria teo ria dell'ipnosi in relazione alla folla. Numerosi altri lavori, fra cui quelli di Moscovici (*L'age de foules*, 1981), hanno prolungato queste prime investigazioni.

Il movimento techno è certamente una delle espressioni essenziali dell'"epoca delle folle". E, a differenza dei riti tradizionali, dove le dimensioni di gruppo restano relativamente ristrette, i dispositivi della techno sono spesso dei dispositivi che radunano grandi folle: una delle manifestazioni maggiori è stata la Love Parade della techno a Berlino nel giugno del 1996, con circa 60.000 partecipanti; in gene rale, un rave può radunare più di mille persone, e talvolta più di dieci mila come a Zurigo, o a Rennes, in Francia, nel dicembre del 1995, durante il rave "Planete" con i Transmusicales.

La scenografia

Nella scenografia dei rave, e in forme diverse anche in quella delle discoteche techno, si ritrova un insieme di effetti visivi (dovuti a un insieme di proiezioni video, di diapositive o altro), che possono essere considerati induttori di transe.

Si constaterà, nello stesso tempo, che certi effetti stroboscopici di luce diffusa dai laser o proiettata dagli scans su un vetro allo stesso ritmo della musica, assomigliano a quelli che già caratterizzavano alcune scenografie dell'epoca psichedelica, tendenti a provocare una perdita dei riferimenti spaziali e temporali ordinari. Tali effetti furono così descritti da Harvey Cox:

> L'illuminazione stroboscopica interrompe il flusso regolare di immagini nuove e lo decompone in istanti tagliuzzati (...). Visto che si producono troppe cose per permettere la classificazione di cia scuna di esse nei modi di coscienza esistenti, i modelli di significato che generalmente noi diamo all'esperienza devono essere tempora neamente abbandonati (...). La nostra lettura abituale della realtà viene messa da parte e possono apparire nuove dimensioni della coscienza (Cox 1971).

Commentando questo passaggio, Fontaine e Fontana, osservano che: "L'induzione di SMC funziona qui attraverso un sovraccarico degli stimoli sensoriali, sonori e luminosi" (p. 29). A questi effetti si aggiungono quelli riguardanti la creazione dello scenario dello spazio del rave:

> ... spesso costituito da grandi pitture, a volte fosforescenti, che rappresentano o simbolizzano, come i visuel, la saggezza, la mistica, lo spazio, l'universo, altri pianeti, il futuro o al contrario, società tradizionali" (Fontana e Fontaine 1996, p 28).

Il riferimento alle società tradizionali è ovviamente legato a una certa idea new age che ci si fa, nel movimento rave, a proposito della loro vita spirituale. Il riferimento a uno sciamanesimo mediatizzato e abbastanza “modernizzato” è assai costante. Vi si può osservare — come nell’illuminazione stroboscopica e anche in altri aspetti che svi lupperò più avanti — un legame ritrovato con la controcultura giova nile degli anni sessanta e settanta, in particolare con il movimento hippie e l’inizio dell’era psichedelica.

A tutto questo occorre infine aggiungere il fatto di decorare il pro prio corpo con prodotti fluorescenti, che si ritrovano anche sui vestiti; e inoltre le diverse forme di *piercing*, di tatuaggi, talvolta di maschere e gli altri accessori di tipo carnevalesco fuori dal tempo del carnevale.

Il dispositivo techno

Il termine “techno” designa globalmente un insieme di prodotti musicali (in generale, per la danza) derivati dalla musica House, che hanno in comune il fatto di essere composti tramite procedimenti tec nologici dovuti all’uso di computer e di sintetizzatori. L’insieme techno contiene sottocategorie dai diversi nomi come l’Hardcore, l’Ambient, l’Acid, il Garage, la Jungle, la Trance. Un tratto relativamente comune all’insieme è quello di presentare dei “pezzi”, per così dire, costruiti su ritmi ripetitivi, ossessivi, fatti (“fatti”) essi stessi per facilitare nei danzatori l’emergere di uno stato ipnotico.

Questo tratto permette di avvicinare i ritmi del rave a forme musi cali più tradizionali, anch’esse associate a quei riti notturni di transe che sono i riti di possessione. Quelli che conosco meglio sono quelli dei gnaua marocchini, che animano le notti di transe essenzialmente con un liuto

(*guembri*) e i crotali, ma senza il tamburo - che però si ritrova nei riti della stessa categoria, come per esempio nella macumba. Anche qui i flussi sonori sono intensi, ripetitivi, ossessivi, con poche variazioni ritmiche. Ma, a differenza della techno, la musica tradizionale di transe comporta generalmente il canto di lita nie.

Nella techno, invece, il canto è assente, e tale assenza di melodia e di parole costituisce un tratto originale della composizione e dell'ascolto techno. Un musicologo, Tagg, ha commentato questo aspetto sulla base del rapporto tra la "figura" e lo "sfondo", secondo il modello della Gestalt, la Psicologia della Forma: la *figura*, nella musica tradizionale, è la melodia; lo *sfondo* è costituito dal ritmo e gli arrangiamenti armonici. Ora, nella musica techno la figura, cioè la melodia in senso tradizionale, è assente: resta solo il fondo; e questo cambiamento troverebbe il proprio equivalente nella psicologia dei partecipanti, che vanno ai rave per formare insieme uno "sfondo" senza figure: è la folla che danza, una folla in cui la personalità indivi duale è come dissolta.

Nello stesso senso va Roberto Agostini allorché scrive:

> Una canzone tradizionale è composta da un inizio e da una fine ben marcate, da una base ritmica di fondo che serve da accompa gnamento ad una linea melodica in primo piano (cantata o suonata da uno strumento), ed anche da articolazioni sintattiche formali che corrispondono alle strofe, i ritornelli, i riff, ecc... La techno è totalmente sprovvista di questo dualismo melodia/accompagna mento (Agostini 1995).

La "programmazione" musicale dei rave è un altro aspetto di que sto rituale che autorizza qualche comparazione con altri rituali.

Ho già citato quello dei gnaua marocchini che si sviluppa nel corso di un’intera notte. Vi si possono rilevare perlomeno tre aspetti:

— il crescendo musicale;

— il legame che si stabilisce tra i musicisti e l’adepta in transe;

— l’attesa dell’alba.

La programmazione e l’organizzazione del rave comporta:

a) l’apertura, l’apogeo della serata (verso le 3 o le 4) e l’”atterraggio”;

b) la qualità del DJ di “sentire la sala” e di far ballare e “delirare” i raver;

c) l’attesa dell’alba, con il sorgere del nuovo giorno.

Quest’ultimo aspetto è particolarmente manifesto allorché un rave ha luogo su una spiaggia, in una foresta o in un altro luogo dello stesso tipo. Vi scorgo un elemento che si può avvicinare a quanto accade presso i gnaua, il cui rituale termina con l’evocazione di spiriti femminili il cui colore è il giallo, colore dell’alba.

Ma qual è il ruolo della techno, in quanto musica e bombardamento sensoriale intenso nella produzione della transe? Occorre riprendere e sviluppare l’argomentazione al termine della quale Rouget (1986) giunge alla seguente conclusione: il ruolo della musica, nei riti di transe, è più quello di regolare che di indurre la transe. Rouget cita, fra i molti esempi, quello della pizzica salentina: il suo ruolo, nel rito terapeutico dei tarantolati, era quello di elaborare la crisi. Senza la musica della pizzica, questa crisi privata di rituale, diventava una crisi d’isteria. Lascio aperta la questione: la techno è induttrice di transe? O solamente regolatrice della transe?

Gli induttori chimici

Se la musica non induce la transe, o non è sufficiente a provocarla, si potrebbe concludere che occorra, affinché la transe emerga nei raver, il ricorso a sostanze psicoattive. Alcuni adepti della techno ne sono convinti; altri, invece, sostengono che non è necessario consu mare un induttore chimico per entrare in transe nei rave.

Fontana e Fontaine occupano una posizione intermedia allorché affermano che se le sostanze sono inizialmente indispensabili all'esplosione della transe, in seguito se ne può fare a meno per effetto di un riflesso condizionato. Tale tesi si basa sulle ricerche antropologi che sull'iniziazione alla transe nel *candomblé* brasiliano, in cui Roger Bastide (1962) mostra che l'iniziazione funziona come un condiziona mento nel quale la musica diventerà un segnale che, ricordando la prima transe, servirà ormai a produrne altre. Allo stesso modo, se una prima volta la transe di un raver è esplosa all'incontro della musica techno e della consumazione di una sostanza, e più precisamente dell'ecstasy, all'ascolto di questo stesso tipo di musica, e per effetto di ciò che viene descritto in termini di "iniziazione", la transe potrà pro dursi di nuovo senza l'intervento di un induttore chimico.

Si sa che l'ecstasy (MDMA) è strettamente legata alla ritualità dei rave, come lo era la cannabis per il reggae e l'hip hop, o l'Lsd per il movimento psichedelico. Le opere, sia scientifiche sia divulgative, consacrate all'ecstasy, sono oggi abbastanza numerose perché io possa limitarmi a rinviarvi il lettore. Va tuttavia sottolineato, insieme alla larga diffusione dell'utilizzo di queste sostanze chiamate empatogene, il fatto che i giovani consumatori attuali di ecstasy hanno la tendenza a farne il simbolo stesso della loro generazione. Alcuni giovani da me incontrati oppongono questo simbolo a quello della marijuana, che era quello della generazione precedente. Questa, invece, più adulta, resta anche più riservata in merito alle "nuove

droghe”, mentre i più giovani accettano difficilmente, o per niente, di ricevere informazioni sui possibili danni di una consumazione abusiva.

Ritorno allo SMC

Per ritornare alla questione della presenza e dell’esperienza di transe nei rave, mi sembra che occorra ammettere quello che ne dice Metzner allorché osserva, sia pure brevemente, che l’ecstasy può pro durre uno “stato modificato”. Egli non precisa quale tipo di SMC, mentre è più preciso allorché si occupa dell’Lsd, che fu la droga della sua generazione.

Ecco cosa scrive:

> Se abbiamo una combinazione di modificazione di pensieri e di sentimenti e, molto importante, una modificazione percettiva, allora cominciamo a dire “ecco un vero SMC”. Ma vi sono ecce zioni: prendete per esempio la MDMA o quelle sostanze che chia miamo empatogene perché sono in grado di provocare uno stato di empatia. Esse producono un cambiamento nel pensiero e nelle emozioni, ma non nella percezione. Una tipica affermazione di una persona che abbia preso la MDMA è “ogni cosa sembra la stessa, ma io mi sento completamente diverso”.
>
> In questo stato l’emozione è così profondamente modificata che ci si sente realmente in un diverso stato di coscienza. Ma classica mente gli psichedelici come l’Lsd e i funghi sacri modificano la per cezione in maniera assai radicale, secondo il dosaggio e così via.
>
> In particolare se la vostra percezione del tempo viene a modificarsi, così come quello dello spazio, per esempio quando vedete i muri ondulare o cose del genere, potete dire “questo è proprio un diverso stato di coscienza”.

> Poi, se lo stato si fa ancora più profondo, potrete avere modificazioni dell'immagine del corpo, dei confini del corpo, esperienze di uscita dal corpo e analoghe esperienze.
>
> Infine, gli stati di coscienza più radicali e profondi sono quelli in cui viene a cambiare il concetto d'identità, quello di chi siamo, l'immagine di se stessi. Lo SMC più profondo a noi noto è quello in cui si esperimenta ciò che viene chiamata "esperienza di morte". Il sé muore. Questo è un cambiamento di coscienza definitivo (Metzner l997, pp. 116-117).

Un po' più avanti, Metzner aggiunge:

> C'è poi un'intera classe di esperienze di trasformazione in cui si parte da uno stato di sensazioni frammentate, separate, spezzate in molte parti. Se vi sono due parti, abbiamo la classica doppia perso nalità, come il dottor Jekyll e Mr. Hide. Le personalità multiple sembrano oggi essere osservate con maggiore frequenza. Non si sa con esattezza se sono più frequenti oggi o se finora non erano state diagnosticate come tali (*ibid*. p. 123).

Ho citato questi lunghi passaggi per far leggere un'analisi che distingue tre tipi di SMC. Il più semplice sarebbe quello provocato dall'utilizzo di MDMA (ecstasy). Il suo effetto è già, secondo Metzner, uno SMC ma gli manca la modificazione della percezione che producevano gli allucinogeni in uso negli anni sessanta. Proprio tale modificazione della percezione — con Leary e Metzner per l'analisi psicologica e con Castaneda per la loro inserzione antropologica e il rapporto con lo sciamanismo — ha fatto il successo della nozione di SMC, ripreso, come si è visto, nel contesto della techno.

Difficoltà epistemologiche

Un altro livello preso in considerazione è quello, ancora più profondo, dello sdoppiamento della personalità, o dissociazione dell'identità. Esso è alla base, tanto nella possessione demoniaca che nella possessione rituale come il vodu, la macumba e la *lila* o notte dei gnaua. Se ho citato anche quest'ultimo passaggio di Metzner è per introdurre l'idea che sarebbe assurdo ricercare nell'esperienza dei raver qualche elemento che si potrebbe comparare all'esperienza dei posseduti. Ora capita che nella nostra società occidentale, per effetto dei media e delle mode, la *transe di possessione*, presentata soprat tutto per i suoi aspetti convulsivi, è diventata l'equivalente della transe tout court. E poiché i raver, a parte qualche rara eccezione, non mostrano i tratti di transe convulsive, si comprende perché alcuni di loro respingono ogni possibilità di utilizzare la nozione stessa di transe a proposito dello stato di rave, per quanto ne riconoscano l'esi stenza.

Un livello intermediario fra la techno transe e la transe di possessione sarebbe, secondo Metzner, quello degli SMC prodotti dagli allu cinogeni. Sappiamo che tali SMC sono in relazione con lo sciamanismo e le sue transe con visioni. Dato che il tratto più note vole di questi SMC, la modificazione della percezione, non si ritrova negli effetti dell'MDMA, si avrà tendenza a dire che non vi sono SMC nei raver, nella misura in cui questi sarebbero essenzialmente consu matori di ecstasy.

La valutazione dello stato di rave secondo le categorie degli SMC e della transe, presenta dunque perlomeno due difficoltà d'interpreta zione:

un primo ostacolo avrebbe origine nell'idea riduttiva che in genere in occidente ci si fa della transe, legandola essenzialmente a quella della possessione con le sue manifestazioni di tipo isterico;

un secondo ostacolo deriverebbe dal fatto che la nozione di SMC, come abbiamo ricordato, si è sviluppata soprattutto

nel contesto della ricerca e del movimento psichedelico, e che pertanto si trova associata alla fenomenologia degli stati provocati dall'utilizzo degli allucinogeni.

E poiché, visibilmente, non si osservano nei raver consumatori di ecstasy né convulsioni né allucinazioni (al di fuori di qualche caso patologico) si avrà qualche difficoltà a parlare di SMC e di transe nei loro confronti, tanto più che quando li si interroga sull'argomento, questi raver, in generale, non pervengono a formulare descrizioni arti colate e molto sviluppate dei loro "stati secondi".

Un tentativo di categorizzazione

A tale regola fanno eccezione Fontana e Fontaine allorché scrivono che:

> Si possono distinguere tre categorie di raver associati a tre distinti approcci alla transe: i "neo-mistici" (...), gli "edonisti puri" e gli "adepti dello sballo" (Fontana e Fontaine 1997, p. 59).

Va subito precisato che la categorizzazione proposta da Fontaine e Fontana lascia da parte i comportamenti violenti osservati nel conte sto di alcuni rave (De Luca 1996). A tale proposito, Roberto Panzac chi, educatore presso una scuola professionale, mi descrive i comportamenti dei suoi allievi attuali, che sono particolarmente vio lenti.

Fanno anch'essi uso di ecstasy, talvolta a grandi dosi, e frequentano alcune discoteche dove vanno a ballare il sabato sera, sempre pronti alla rissa con altre bande.

L'ecstasy, dicono, è un buon coadiuvante per prepararsi alle zuffe. Lungi dall'avere gli effetti empatici che abitualmente le caratteriz zano, queste sostanze avrebbero dunque effetti opposti per soggetti già predisposti a incontri aggressivi.

Questa descrizione illustra la teoria della “disposizione” o *set* (Leary e Metzner); nello stesso tempo, porta a relativizzare quello che abitualmente si dice a proposito del movimento della techno, di cui si ha la tendenza ad accentuare, e anche ad esaltare, la dimensione socializzante, pacifista del tipo “*peace and love*”, accantonando il fatto che in alcuni settori violenti della società, il rave può diventare un luogo di violenza. Vi sono i rave dei centri sociali autogestiti, ma vi sono anche discoteche e rave di giovani di tendenza nazi-skin come alcuni allievi di Panzacchi.

In effetti, Fontana e Fontaine s’interessano soprattutto dei neomistici, benché questi costituiscano probabilmente una minoranza fra i raver: la maggioranza degli utilizzatori della techno si trovano piut tosto dalla parte degli “adepti dello sballo”. Ma questo “sballo” è qui visto come il risultato di una “lenta deriva del movimento”, cioè della sua decadenza.

Occorre tuttavia notare che lo “sballo” sarebbe piuttosto associato alle discoteche “techno”, a quei “divertimentifici” che i raver conside rano spesso con qualche disprezzo come dei luoghi senza rapporto con i rave.

A tale proposito va precisato che se un tale rigetto è comprensibile da parte dei “militanti” del movimento dei rave, può però diventare un ostacolo per il ricercatore che voglia cogliere il “movimento techno” nel suo insieme.

La seconda categoria è quella degli “edonisti” che, nei rave, sareb bero i più numerosi:

> La maggior parte di loro sono “edonisti”. La transe gli procura innanzitutto piacere: piacere del “lasciarsi andare” mollando la presa, piacere del “viaggio”, dell’evasione, anche del piacere sen suale (*ibid*. p. 58).

La terza categoria, infine, è quella dei “neo-mistici”. Sebbene riguardi solo una minoranza dei raver, tale

categoria è qui la sola, come si vedrà, a fare oggetto di descrizioni più sviluppate. Le ripren derò più avanti, dopo aver proposto un'ipotesi, che resta da verificare, della possibile origine di questo neo-misticismo.

Dagli hippies ai raver

A Goa, in India, che è uno dei luoghi alti del movimento techno, si può constatare la relazione tra questo movimento e quello della pre cedente controcultura hippie. Visitato dai gruppi che organizzano dei *full moon parties*, rave all'aria aperta nelle notti di luna piena, Goa sembra anche trovarsi associata all'idea di transe presso i raver: una delle forme della musica techno, ispirata alle esperienze vissute in India, si chiama Trance Goa.

Ecco, per illustrare questo punto, un testo prodotto da uno degli organizzatori di una Trance Goa:

> il raver è un essere libero, esigente, ma spesso un po' perso, poiché non è facile tracciarsi un cammino in una società senza luci.
>
> Si aspetta molto dagli organizzatori, da quelli che si pretende "sappiano". Noi di Goa vogliamo far apparire le stelle. Le nostre feste saranno sacre e dionisiache, al di là di tutte le religioni. Saranno punti di riferimento, come le stelle per i marinai. Il luogo e il momento saranno scelti in funzione di criteri specifici. Queste feste si svolgeranno lentamente, dolcemente, come l'apparizione dell'alba, come i cieli della vita. Il ritmo sarà graduale. Gli stru menti "primitivi", a pelle, a vento, saranno là per prefigurare l'avvento dell'elettronica attraverso strati sonori dolci e cangianti per raggiungere nel cuore della notte il dilagare di una techno-transe, obiettivo, o meglio mezzo del rituale che deve sciogliere la mente e liberare la confusione dei pensieri per

> raggiungere nel cuore del ritmo la pienezza della coscienza, la vacuità della mente. E in questi istanti di grazia tutto è possibile (Yayo 1994, cit. da *ibid* pp. 56-57).

Quanto alla trasformazione, a partire dai primi anni novanta, dei vecchi festival hippies in rave, in particolare in rave illegali, va ricor dato che questa fu dovuta sia a persone che vivevano ancora in comu nità hippies, sia dalla gente del viaggio, i travellers che si situano nella medesima scia, come si può constatare alla lettura delle testimonianze fornite da Richard Lowe e William Shaw: *Travellers e raver, racconti orali dei nomadi della nuova era* (Shake edizioni underground 1996).

Secondo Lowe e Shaw, questi giovani nomadi apparterrebbero a due tradizioni differenti e talvolta antagoniste: gli hippies e i punks. Questi avrebbero effettuato il passaggio dai festival tradizionali dei giovani ai rave, cosa che è già un'informazione interessante per chi s'interessa alle origini dei rave in quanto dispositivo. Tale dispositivo troverebbe quindi la sua origine sia negli interdetti miranti a soppri mere le manifestazioni techno (proibizioni e leggi che hanno contri buito a costringerle all'illegalità) sia, nello stesso tempo, nella trasformazione dei vecchi raduni hippie tipo Woodstock, con un apporto neo-hippie che costituirebbe così una delle origini del tratto neo-mistico nei rave.

La transe e l'estasi

Fin dall'inizio del secolo, numerosi lavori sono stati dedicati alla descrizione degli stati mistici, in particolare dell'estasi. Questi lavori si basano in generale sugli scritti degli stessi mistici, specialmente dei mistici cristiani che avrebbero vissuto le loro esperienze spirituali nella

solitudine dei deserti, nel silenzio dei conventi e nell'immobilità della preghiera.

Negli anni sessanta, giovani ricercatori in psicologia riuniti attorno a Timothy Leary hanno constatato che l'utilizzo di alcune sostanze dette allucinogene, psichedeliche e, più recentemente, enteogene sem bravano favorire l'emergere in alcuni soggetti di stati di tipo mistico. Per descrivere tali stati essi hanno fatto ricorso ai lavori anteriori sulla psicologia delle transe estatiche "spontanee" del misticismo religioso e su tale base hanno elaborato delle ipotesi di lavoro.

Uno di essi, Walter Pankhe (1962), ha elaborato, in collaborazione con W.A. Richards, un modello di transe estatica "sperimentale", indotta cioè dagli psichedelici, comprendente nove categorie: l'unità, la trascendenza dello spazio e del tempo, la certezza della realtà della conoscenza intuitiva ottenuta, il senso del sacro (ovvero sentimenti di timore reverenziale e di rispetto, descritti da R.Otto nel 1958 come *mysterium tremendum),* la percezione del paradossale, l'ineffabilità, la transitorietà della modificazione dello stato di coscienza, il senti mento profondo della compassione e di una responsabilità più univer sale, il cambiamento positivo di comportamenti e di attitudini ad accettare quanto accade e a riconoscere l'universo come base della propria sicurezza.

Mary Anna Wright (1994) rileva, a sua volta, come riferiscono Fontana e Fontaine, una correlazione fra questi nove tratti, o parame tri caratteristici della coscienza mistica elaborati da Pankhe e le testi monianze dei raver che ha intervistato.

Lo psicoanauta Bruno Pochettino (in "Altrove" n. 3, pp. 119-139) constata ugualmente un legame significativo fra le caratteristiche essenziali della transe estatica descritte da Pankhe e le "sensazioni descritte dai raver".

Fontana e Fontaine (1997) vanno nello stesso senso allorché scrivono che nelle loro testimonianze alcuni raver:

> … sottolineano l'idea che una conoscenza nascosta e ineffabile si riveli parzialmente ad essi in questi stati secondi. Hanno l'intui zione intima di una verità essenziale, straordinaria ed evidente, una sensazione di immensità, una visione dell'"armonia dell'universo", un "ritorno alle origini". La modificazione dello stato di coscienza ordinario è per loro un'apertura verso "qualcos'altro", vissuta come una "rivelazione" più o meno sconvolgente. La transe, se poggia su una conoscenza esoterica, può essere considerata come mistica (Ibid p. 55)

È certamente difficile mettere in dubbio tante osservazioni conver genti. Mi pare tuttavia che un problema teorico vada formulato, a proposito di questo riferimento dei raver all'esperienza mistica "tradi zionale".

L'estasi di tipo mistico suppone, infatti, un dispositivo che è all'opposto dei rave. Ho ricordato i tratti essenziali del dispositivo mistico nella solitudine, il silenzio, l'immobilità della preghiera o della meditazione, al punto che, con Arnold Ludwig (1969), lo si può conseguentemente descrivere come un dispositivo di *ipostimolazione.*

Il rave, di contro, è fondato sull'*iperstimolazione*:

- non più la solitudine, ma il gruppo, *la folla*, le migliaia di parteci panti;
- non più il silenzio, ma la musica techno ad alta intensità sonora;
- non più l'immobilità della preghiera o della meditazione di tipo orientale, ma il movimento e la danza.

Come suggerisce Gilbert Rouget (1986), riprendendo la dicotomia di Ludwig, va mantenuta la proposta di riservare

la nozione di “estasi” alla connotazione di stati vissuti nell’ipostimolazione, e di parlare di “transe” quando si è nell’iperstimolazione.

Ipostimolazione	*Iperstimolazione*
Solitudine	Gruppo
silenzio	musica, rumore
immobilità	danza

Le esperienze presunte o suggerite come “neo-mistiche” dei raver, nella misura in cui si possono osservare nei rave, si sviluppano nel secondo dispostivo che, al contrario del primo, implica il gruppo, la musica e il ballo. Conseguentemente è la nozione di transe e non quella di estasi che si deve usare per parlare dell’aspetto dominante dell’esperienza chiamata techno-transe.

Non si tratta comunque solo di una questione terminologica. Al di là delle parole da utilizzare per parlare dei raver si pone la questione fondamentale di come sia possibile che dei dispositivi fra di loro così opposti come quelli dell’ipostimolazione e dell’iperstimolazione pos sano contribuire alla produzione di modificazioni equivalenti dello stato ordinario di coscienza. Espressione di una rottura più o meno profonda con le condizioni imposte alla vita quotidiana, lo stato di rave è una transe, anche se, paradossalmente, la sostanza reputata come produttrice di tale transe abbia preso il nome di ecstasy.

CAPITOLO 9

I nuovi visionari

Già da alcuni decenni in Europa e altrove si assiste allo sviluppo di una nuova “cultura visionaria” (NCV) che si organizza attorno alle apparizioni mariane. Questa NCV assume caratteri che pur prolun gando tradizioni religiose già stabilite, presenta anche dei tratti nuovi ancora poco studiati. E segnatamente:

— il tema delle apparizioni mariane si è sviluppato soprattutto a partire da quando una giovane ragazza ebbe una visione della Vergine Maria a Lourdes nel 1858, benché altre apparizioni dello stesso tipo si fossero prodotte in precedenza. Le più celebri, dopo quella di Lour des, sono quella di Fatima in Portogallo e di Medjugorje in Bosnia. Si potrebbe risalire, per gli antecedenti storici di questo culto della Madre di Dio nell’area del Mediterraneo, al culto di Iside;

— i visionari, nei casi citati e in quelli che presenteremo, sono in genere dei bambini o degli adolescenti;

— i visionari, al momento dell’apparizione, sono in uno stato di transe che la tradizione religiosa presenta come delle “estasi”;

— le visioni della Vergine sono spesso accompagnate, nella NVC, da una visione di Satana: un tratto che conferisce a tali visioni una dimensione di “dramma cosmico” (Apolito 1992);

— spesso, inoltre, vi si aggiungono le visioni del Cristo in croce che danno luogo al prodursi di stigmate. Si sa che la riproduzione delle piaghe del Cristo in croce non è nuova e

probabilmente trova la sua origine nella stigmatizzazione di San Francesco d'Assisi. Tuttavia oggi le stigmatizzazioni dei nuovi visionari trovano dei caratteri speci fici. Esse danno, inoltre, l'impressione di servire, talvolta, come una specie di dimostrazione per l'esibizione di prodigi: la misteriosa appa rizione delle stimmate sul corpo dei nuovi visionari sembra, in effetti, far parte dell'emergenza di un mondo meraviglioso e, come osserva Apolito contro Weber, di un re-incanto del mondo;

— questo "re-incanto del mondo" passa anche per l'osservazione di prodigi che riguardano specialmente il sole (allorché, per esempio, si mette a girare vorticosamente su se stesso). Questi prodigi si verificano ovviamente sui luoghi delle apparizioni mariane e possono essere visti dalla massa di coloro che vi si recano in pellegrinaggio.

Tutti questi tratti non si ritroveranno sistematicamente in tutte le apparizioni mariane. Ma essi definiscono un orizzonte culturale nel quale tali apparizioni si sviluppano, come si vedrà nei due esempi che qui presenteremo:

— le apparizioni di Oliveto Citra, presso Salerno;

— le apparizioni della Madonna a Crosia, in provincia di Cosenza, anche queste nell'Italia del Sud.

I. Le apparizioni a Oliveto Citra e l'istituente visionario

A Oliveto Citra, una cittadina vicino Salerno, il 24 maggio 1985, un gruppo di bambini dichiara di aver visto la Vergine Maria sul muro di un vecchio castello. Nei giorni e nelle settimane seguenti, centinaia di persone dichiarano di aver avuto visioni dello stesso tipo, produ cendo così un fenomeno collettivo che durava ancora nel 1992, data della pubblicazione del secondo libro di Paolo Apolito, *Il cielo sulla terra*, interamente dedicato alla questione.

Apolito, che insegna l'antropologia culturale all'università di Salerno, era stato informato degli avvenimenti cinque giorni dopo le prime apparizioni, decidendo, nel maggio del 1990, di studiarne lo sviluppo giorno, dopo giorno.

Praticando sul campo l'osservazione partecipante vi raccoglie essenzialmente le dichiarazioni dei visionari e di tutti quelli che parte cipano ai pellegrinaggi, continuamente, e costruiscono la variante locale di una cultura visionaria che peraltro riceve l'impronta dei modelli di una corrente visionaria internazionale fondata attorno ai culti delle apparizioni mariane di Lourdes, di Fatima, di Medjugorje e di altri luoghi.

Ricorrendo ai concetti fondamentali dell'analisi istituzionale, si direbbe che Apolito ci propone di esaminare con lui il lavoro di istitu zione che produrrà progressivamente, a Oliveto Citra, una micro-cul tura finalmente istituzionalizzata. Al momento in cui cominciava il suo studio sul campo, il processo che si sviluppava a Oliveto non aveva ancora prodotto e stabilizzato questo "fatto-delmondo" di cui l'antropologo descriverà la produzione ricorrendo ai concetti della fenomenologia sociale, dell'etnometodologia e anche all'opera di Michel Foucault.

"Il problema che mi sono posto – scrive Apolito, – è il seguente: come può accadere che un racconto (di apparizione) fatto da alcuni bambini, racconto fondato su una esperienza *soggettiva*, sia diventato un *fatto del mondo* la cui *obiettività* appare evidente alla maggioranza delle persone che si recano a Oliveto?". Il primo studio ("*Dice che hanno visto la Madonna*") è dunque dedicato alla descrizione delle procedure tramite le quali e per le quali viene finalmente prodotto un contesto stabilizzato che permette di prendere sul serio le apparizioni, un contesto senza il quale le apparizioni non avrebbero dato luogo al fenomeno delle visioni collettive.

Spesso gli antropologi si limitano a rilevare l'esistenza di rappresentazioni collettive e di sistemi di credenze che assicurano la trasformazioni di eventuali *allucinazioni* in *visioni* riconosciute come dei fatti. Ed è certo, in effetti, che i racconti dei bambini non sarebbero stati ricevuti come lo sono stati se non ci fosse stato il contesto internazionale delle apparizioni mariane e, più localmente, il contesto di un misticismo proprio all'Italia del sud e più precisamente alla regione di Napoli. Ma occorre anche che tale contesto sia in qualche modo reso presente e ricreato localmente, a Oliveto, affinché vi si fac cia "mondo", per parlare come i fenomenologi, o in altri termini, per ché vi venga istituito come fatto sociale consistente.

Come nota Apolito (1992), se Max Weber ha parlato di un "disin canto del mondo", a Oliveto occorre al contrario parlare di un "re-incanto" di questo stesso mondo, che è anche quello di Fatima e di altri luoghi. Bisogna allora sostituire un'analisi "etilista e filosofica" del misticismo con un'analisi meno ambiziosa, e soprattutto più loca lizzata, delle forme che può assumere oggi tale misticismo popolare. Emerge qui un conflitto teorico fra due modi di studiare questo misti cismo e la sua istituzionalizzazione: uno è macro-istituzionalista, l'altro micro-istituzionalista. Il primo rileva del positivismo sociolo gico tradizionale, il secondo invece mutua concetti e metodi per l'ana lisi microsociologica dell'istituzi onalizzazione all'interazionismo simbolico, all'analisi istituzionale e all'etnometodologia di Harold Garfinkel[1] .

Per quanto riguarda le transe visionarie di Oliveto, Apolito le descrive nella loro evoluzione. All'inizio c'è l'*effervescenza* mistica, spontanea e che va un po' in tutti i sensi. Il contenuto delle visioni è talvolta incerto: i bambini, per esempio, dicono di aver visto un cavallo nero, o un cavaliere medievale, ma anche la Madonna. Presi diato dal parroco allora si organizza e s'installa un comitato che met

terà ordine in queste visioni, normalizzandole come si farà per i messaggi della Madonna. Le transe dei visionari e soprattutto dei pel legrini che si recano a Oliveto saranno disciplinate. Numerosi visita tori provengono dalla regione di Napoli e di Pompei: le loro transe sono quelle che si possono osservare durante il pellegrinaggio annuale, il lunedì dopo Pasqua, alla chiesa della Madonna dell'Arco. Apolito descrive tali transe come "teatrali", rumorose, eccetera. Que sto non conviene alle persone del comitato e ben presto arrivano alcuni messaggi della Madonna che chiede di porre fine al disordine, alle pratiche esuberanti venute da altrove. Ella vuole delle estasi più discrete e chiede che si preghi in silenzio.

Si verifica in tal modo una specie di costruzione e di domesticazione. Così la transe si produce e si costruisce nello stesso tempo attraverso le interazioni sociali e il contesto in cui si producono tali transe e tali apparizioni mariane.

II. Le apparizioni di Crosia

Crosia è un paese collinare di circa 5000 abitanti in provincia di Cosenza, affacciato sulla costa ionica. In paese si racconta che la chiesa della Mater Dolorosa, oggi denominata della Pietà, sulla strada provinciale alla periferia del paese, venne costruita da tre ricchi mer canti greci che, presi in mare da una tempesta, invocarono la Madonna, facendo voto di erigere una chiesa sul luogo dell'approdo se ella li avesse salvati. Essendo sopravvissuti al naufragio del veliero costruirono questa chiesa. Fu così che la Madonna della Pietà fu con siderata miracolosa e venerata come tale fino all'inizio degli anni 60, data in cui ebbe luogo un esodo massiccio dei crosioti che coincise con la fine di questa tradizione.

Le prime apparizioni della Vergine Maria si verificheranno a partire dal 1987. Qui racconteremo gli avvenimenti riassumendo un opu scolo “di propaganda mariana” (così l’autore anonimo lo presenta). La “Cronaca popolare sulle apparizioni di Crosia” (stampato dalla tipografia “La Grafojonica Mirto”, senza data) costituisce natural mente una ricomposizione, a scopo apologetico, degli avvenimenti, ed è il risultato di una “normalizzazione” di quanto è accaduto. Insomma è una delle “spiegazioni” o il rendiconto (*accounts*) attra verso cui tale situazione è stata costruita a partire da un primo rac conto visionario e di quanto è accaduto e si è detto in seguito.

Un sabato, in data 23 maggio 1987, due ragazzi di Crosia, Vincenzo Fullone di 15 anni e Arturo Beraldi, interrompono i loro giochi presso la Villa Comunale e verso le ore 16,30 decidono di entrare nella vecchia e abbandonata chiesa della Pietà. Si avvicinano alla sta tua della Madonna e cominciano a pulirla soffiando via la polvere, quando si accorgono con spavento che il volto della Madonna è rigato di lacrime.

La domenica 24 maggio, i due giovani ritornano nella chiesa della Pietà in compagnia di cinque amici e notano che la Madonna è ancora in lacrime. Vincenzo corre in paese in una sala giochi del centro e, tutto trafelato, informa i presenti. “In molti seguirono Vincenzo e, giunti in chiesa, non poterono che constatare che l’impossibile era realmente accaduto. La notizia si propaga in un lampo e tante altre persone sono testimoni dell’evento. Il fenomeno si ripeterà più volte…”.

Lunedì 25 maggio, nella chiesa gremita di fedeli Vincenzo “vede la statua lacrimare [...]”. Ella gli dice: “Avvicinati”. Lui ha paura e resta lì dov’è. Allora la statua gli dice: “Non aver paura. Io sono la tua Mamma. Io sono la vergine della Pace e dei Miracoli. Pregate, perché il mondo ha bisogno di preghiere. Domani, alla stessa ora, ti voglio qui con Anna.

Gli avvertimenti all’umanità non sono ancora termi nati”. E riceve “un messaggio segreto”.

Nella notte precedente una ragazza tredicenne di Mirto, di nome Anna Biasi, era stata svegliata da una voce che la chiamava insistente mente. Svegliatasi, le era apparsa “una figura femminile bellissima, vestita di bianco e con una cinta azzurra”. Accanto a lei vede i suoi nonni morti che la rassicurano e un suo cugino, morto di leucemia all’età di sei anni. La Madonna aveva invitato Anna a recarsi, martedì sera, nella chiesa della Pietà di Crosia.

Il martedì 26 marzo Vincenzo fa così la sua entrata in chiesa con Anna, che egli non conosceva, fra la gente che preme da tutte le parti. La statua dice di avere sete e chiede loro di andare a cercare acqua alla fonte più vicina. I due giovani corrono allora a una sorgente denomi nata “Cuppo” nei pressi della chiesa, che quel giorno “si apre in un flusso poderoso e inarrestabile”.

Ritornano in chiesa e inumidiscono le labbra della Madonna che chiede di pregare intensamente. “A questo punto molti dei presenti iniziano a pregare con fervore, altri, dubbiosi, escono attardandosi in commenti, mentre altri ancora, miscredenti, si allontanano proferendo insulti e scherni verso i due giovani.”.

Il mercoledì 27 maggio inizia un vero e proprio pellegrinaggio di gente che affluisce anche dai centri vicini. “C’è un caos indescrivibile”. Vincenzo e Anna, “inginocchiati davanti all’altare, si fanno len tamente il segno della croce e, fissando la statua col capo coperto, stanno alcuni minuti in contemplazione”.

Ecco qui la prima menzione di un comportamento di tipo estatico, descritto nei termini di “contemplazione”.

La Vergine chiede ai ragazzi di andare a recuperare la campana della chiesa e il sostegno di legno della stessa, indicando i due diversi luoghi in cui effettivamente tali oggetti verranno ritrovati. Alle 22 la campana viene suonata

e una moltitudine di gente si raccoglie in pre ghiera. A mezzanotte i veggenti rendono pubblico il messaggio segreto della Madonna: “La catastrofe è ormai vicina, non c’è più molto tempo, per questo vi chiedo di pregare”.

Finora abbiamo incontrato qui alcuni temi che si ritroveranno altrove, come quello della fontana miracolosa (la sorgente, quasi esau rita che all’improvviso scorre abbondantemente); il recupero, anch’esso “miracoloso”, della campana associata alla restaurazione della chiesa abbandonata; e il tema della “catastrofe imminente” (segnalata da Apolito a Oliveto Citra e già presente a Fatima, anche qui in associazione con il tema del “messaggio segreto” e delle lacrime della Madonna).

La presenza qua e là di tali temi, fra numerosi altri dello stesso tipo, mostrano che le visioni e i messaggi ricevuti attingono a un repertorio comune di cui i visionari sono i propagatori.

Continuando nella cronaca delle apparizioni di Crosia, si succedono poi i seguenti “eventi”.

Nella sera del 28 maggio la Vergine rinnova il suo invito alla pre ghiera, definita come “necessaria per evitare il grave pericolo che corre l’umanità”.

Il sabato 30 maggio viene portato in chiesa un ragazzo handicappato di nome Gennaro, e la Vergine chiede che venga portato all’acqua della sorgente che, non appena i ragazzi sporgono le mani per attingere acqua, “prende a scorrere con un flusso d’intensità inusi tata. Molte persone assistono. Una donna di Crosia sviene”.

La domenica 31 maggio, la Madonna invita i presenti a guardare il cielo. Si può allora osservare il sole “girare vorticosamante su se stesso, alternativamente nei due sensi, assumendo colori sempre diversi”. Molti asseriscono di averlo veduto assumere la forma dell’ostia consacrata. Altri vedono in esso la figura del Cristo con una bandiera. Altri ancora vedono una barca, una colomba, oppure una

nuvola che, aprendosi, forma una croce. Un cineamatore del posto, ci assicura la “Cronaca popolare”, ha ripreso alcuni di questi fenomeni.

Il tema del “prodigio solare” figura in primo piano nei fenomeni costitutivi della nuova cultura visionaria (Apolito 1992). E malgrado tale prodigio, a Crosia, nei primi giorni, “troppi sono quelli che vanno all’affannosa ricerca del ‘vero miracolo’, del cieco che vede o del paralitico che riprende a camminare”. Essi non vedono “il grande miracolo che si sta comunque compiendo sotto i nostri occhi: queste migliaia e migliaia di persone che si accostano alla preghiera dentro le incerte mura della piccola chiesetta.”.

A partire dal 3 giugno, “i fedeli possono presenziare alle estasi dei veggenti. Fino ad allora avvenivano a porte chiuse e davanti a pochi ‘intimi’”.

Ma ecco che Satana farà la sua entrata in scena. Le prime avvisaglie si verificano il 7 giugno, allorché Vincenzo vede la Madonna nella sua abitazione, mentre nel frattempo in chiesa si prega in un clima dimesso e si chiacchiera troppo.

Vincenzo convince Anna e la porta a pregare sotto un ulivo, nei pressi della chiesa. Lunedì 8 giugno, mentre la chiesa, presidiata dal parroco, si riempie di gente, i veggenti hanno una visione sotto l’albero, “durante la quale la Madonna suggerisce loro che per entrare in chiesa debbono munirsi di immaginette di San Michele”. Di cui si sa, peraltro, che egli ha combattuto i demoni.

La divisione in due gruppi di preghiera, uno in chiesa, attorno al parroco, l’altro sotto l’olivo, è la conseguenza passeggera di un disac cordo tra le autorità religiose e i giovani visionari? Forse è possibile, ma niente, nel solo documento di cui disponiamo, permette di affer marlo, e neanche il racconto di ciò che accade in seguito.

“Verso le 22, molto faticosamente, i ragazzi vengono introdotti in chiesa. La gente viene fatta uscire. Dentro

rimangono pochissime per sone. Si scatena allora il finimondo. I ragazzi paiono indemoniati. Afferrano ogni oggetto a portata di mano e lo scaraventano per terra. Spogliano violentemente l'altare di ogni addobbo. Si mettono a cor rere per tutta la chiesa. Urlano come ossessi. Fuori c'è un'atmosfera gravissima, allucinante. Si prega con incredibile ardore. Le preghiere vengono quasi urlate. I rumori che provengono dall'interno della chiesa promettono poco di buono…".

Allora giunge il parroco, "entra e trova la chiesa messa a soqquadro. Redarguisce fermamente i ragazzi..., poi li abbraccia, comprendendo il loro dramma. I ragazzi narrano che mentre stavano per entrare in chiesa si sentirono le gambe pesantissime, come incatenate. Una volta in chiesa furono afferrati alle caviglie dal demonio con degli uncini e buttati a terra. Stavano per soccombere alle vessazioni del demonio e proprio in quel momento udirono un coro di angeli ed ebbero la visione di S. Michele che, seguito da questi, ingaggiava con il demonio una furiosa lotta, uscendone vincitore".

Alcuni presenti all'accaduto raccontarono di aver udito Vincenzo che, alla fine, tutto sudato e ansimante, gridava: "Abbiamo vinto, abbiamo vinto!".

Nei giorni che seguono, le cose sembrano appianarsi. "Gli animi sono più sereni e distesi. Il demonio è solo un brutto ricordo. La stessa Madonna, in alcune apparizioni, si presenta sorridente con un bambino in braccio".

Nel corso delle apparizioni di giovedì 11, venerdì 12 e martedì 16 giugno, Vincenzo, guidato dalla Madonna, viene condotto a visitare l'Inferno e poi il Purgatorio. Nell'Inferno vede alcuni conoscenti e ne rimane sconvolto. Nell'ultima apparizione la Madonna invita i fedeli a praticare il digiuno a pane e acqua.

Il giovedì 18 giugno Vincenzo viene condotto a visitare il Paradiso. "Vi giunge percorrendo una lunghissima scala

bianca e ricca di curve”. A una svolta vede una bambina morta all’età di cinque anni e si ferma a giocare con lei. Beve poi acqua da una cascata e riceve dalla Madonna la promessa che un giorno non lontano “vedrà le soffe renze di Cristo”.

Intanto Anna viene condotta a visitare l’Inferno fra “tuoni, lampi, pipistrelli e vipere che la fanno inorridire”. Al ritorno “si lascia andare a un pianto sfrenato”

Sabato 20: nei pressi della sorgente di “Cuppo” i veggenti vedono il Cristo che dice loro che vedranno anche i santi che vogliono la sal vezza dell’umanità.

Nella mattinata di mercoledì 24 giugno arriva a Crosia un’anziana veggente milanese, suor Ida, la quale spesso soggiorna a Fatima, in Portogallo. Dice di aver avuto una visione della Vergine che l’invitava a recarsi a Crosia e “rimane stupefatta nel vedere il filmato delle evo luzioni del sole e gli altri segni”. Dice che altrove non è stato mai pos sibile riprendere tali fenomeni; e, insieme ai veggenti, ha una visione del Cristo con un agnello tra le braccia.

Nel pomeriggio dello stesso giorno, accendendo il proprio registra tore per ascoltare alcune canzoni, Vincenzo sente una voce soave, accompagnata da una musica strana e bella, che viene attribuita alla Madonna e verrà riconosciuta come la stessa voce udita da un giovane lavorante di un supermercato di Caloveto che qualche giorno prima, il 28 maggio, aveva sentito l’impulso arcano di cercare una rosa rossa da portare alla Madonna...

Il venerdì 26, il sabato 27 e la domenica 27, a partire dalle 22 si recita il santo Rosario e si medita sulla Passione di Gesù. Questi Rosari sono seguiti da altrettante visioni durante le quali Vincenzo vive, al fianco del Cristo, le fasi più drammatiche del Calvario. Dice di aver cercato in seguito di aiutare Gesù a rialzarsi, durante una caduta, e di essere stato maltrattato dalle guardie.

L’ultima serata di preghiere, la più drammatica, viene intensamente vissuta da una folla sconvolta. Il racconto di Vincenzo, immediata mente dopo l’uscita dall’estasi, raggiunge intensi livelli di emozione collettiva. Il ragazzo, la voce continuamente rotta dai singhiozzi, giunge difficilmente a terminare il suo racconto. Poi, sfinito, si abban dona a un pianto straziante e liberatorio. “Molta gente, in chiesa e fuori, piange”.

Fra le lacrime dei presenti, improvvisamente, non preannunciata, giunge la visita del Vescovo di Rossano, che “con una cerimonia sem plice, ma toccante” benedice la chiesa e — tra gli applausi dei fedeli — promette che, non appena questa verrà restaurata, ritornerà poi per consacrarla.

I giorni si susseguono veloci. La chiesa della Pietà continua a essere meta di pellegrinaggi quotidiani. Le apparizioni diventano relativa mente meno frequenti. “Avvengono ora soltanto nei giorni di martedì e sabato, con qualche eccezione in altri giorni. Intanto numerose per sone, tra cui un folto gruppo di pellegrini giunti da Cosenza, asseri scono di avere delle visioni della Madonna o del Cristo o di vedere strani segni nel cielo [...]. Anna ha la visione del Paradiso il 7 luglio, dove riconosce alcuni parenti e due sorelle morte in un incidente stra dale. A Vincenzo, Cristo dice: ‘Darò le grazie necessarie e pace alle famiglie. Pregate’. Anche un bambino di otto anni, di Secondigliano presso Napoli, va in estasi il 10 luglio e vede la Vergine che, con l’aspersorio, benedice tutti i fedeli convenuti…”.

Inizia, intanto, una fase in cui i messaggi cominciano ad assumere significati sempre più drammatici e sconvolgenti. Mentre Anna dice di vedere la Vergine che benedice la gente, Vincenzo asserisce di aver ricevuto dalla Madonna questo messaggio: “Se nel regno di Giovanni Paolo II gli uomini non cesseranno di bestemmiare il Padre Eterno e mio Figlio, ci sarà un’altra guerra mondiale, peggiore di

quella che avevo predetto a Fatima”. La vede poi salire le scale con un mappa mondo fra le mani. Le mani si aprono e il mappamondo cade rovino samente, andando in frantumi. In una gran luce vede poi Padre Pio, San Francesco e Santa Teresa d’Avila. E riceve un messaggio tenuto segreto per alcuni giorni: “Quando in una strana notte vedrete una strana luce che illumina il cielo, quello è il segnale della fine e del giu dizio. Allora non ci sarà più il tempo per convertirsi”.

Il 21 luglio, mentre Anna riceve dalla Madonna alcuni messaggi segreti, Vincenzo viene portato a visitare i luoghi di altre apparizioni: Fatima, Lourdes, Medjugorje. La notte i pellegrini vedono nel cielo, all’altezza della chiesa, uno strano oggetto luminoso. A vederlo per primo è il figlioletto di circa sette anni di un turista senese. Erano nel parcheggio, in auto, a un centinaio di metri dalla chiesa, quando il bambino indica al padre, intento a vegliare l’altro figlioletto di cinque anni che dormiva, qualcosa nel cielo. “Si volge a guardare e rimane sbigottito: vede una sfera infuocata, di un colore rosso vivo più sbia dito verso l’esterno, più piccola del sole. La osserva a lungo, insieme al figlio, chiedendosi più volte cosa possa essere, senza trovare una soluzione convincente. Non ha la forza di chiamare nessuno. Rimane lì, come impietrito, a guardare confuso quella misteriosa sfera. La visione dura circa cinque minuti, poi, come d’incanto, in coincidenza con la fine del Rosario, la sfera sparisce come quando si spegne una lampadina. Il parroco, subito informato, stupefatto di quanto acca duto, dice che la sfera infuocata rappresentava la conferma della pre senza della Divinità”.

Egli fa così rientrare nell’ordine, per così dire, una visione che potrebbe dar luogo a interpretazioni di tipo ufologico, che rischiereb bero di rimettere in questione, di fare cioè interpretare altrimenti, i precedenti avvenimenti.

Uno dei tratti della NCV (Nuova Cultura Visionaria) è in effetti la possibilità di poter dar luogo a interpretazioni in cui intervengono gli U.F.O. (Apolito 1992). Tali interpretazioni sono in concorrenza con l'interpretazione ecclesiale.

Intanto, il 2 agosto, Vincenzo accompagnato da alcuni sacerdoti, parte alla volta di Medjugorje, dove resterà fino al 13 agosto. "Qui avrà un'apparizione insieme a due veggenti del luogo".

Il 15 agosto Vincenzo è di ritorno e partecipa, naturalmente, alla festa dell'Assunta, tra la contentezza generale. "Salutata ospite giunge anche Suor Ida. I due veggenti hanno la loro apparizione intorno alle 19,30".

Le estasi di Vincenzo, definite "particolarmente profonde e sofferte", vengono descritte in questo modo: "Gli occhi sono totalmente riversi all'indietro. La sua anima abbandona il corpo, che si affloscia, pur conservando la posizione della preghiera, e deve essere faticosa mente sorretto. Il battito cardiaco diventa quasi filiforme per poi subire furiose impennate. Viene costantemente assistito da medici, che seguono stupefatti tali inconsuete evoluzioni.".

A partire da domenica 16 agosto, Vincenzo conoscerà nuovi attac chi del demonio. E "il parroco è costretto a portare con sé la teca con l'ostia consacrata e la stola dell'Eucarestia: sono, questi, gli unici rimedi contro il maligno…".

Il rituale è sempre lo stesso: "il giovane s'inginocchia, si fa lentamente il segno della croce e pare che stia per entrare in estasi. Improvvisamente invece si mette ad urlare, a contorcersi, a buttarsi per terra proferendo insulti contro il maligno (...). A fatica più persone riescono a trattenerlo. Il suo corpo diventa pesantissimo. Gli danno acqua di 'Cuppo' e lui la sputa, perché benedetta. Si calma solo quando gli mettono addosso il crocifisso".

Durante tali attacchi del demonio, il parroco, aiutato da due sacer doti, ribenedice la chiesa della Pietà e lo spazio dell'ex cimitero atti guo alla chiesa. Nello stesso periodo una donna del luogo ha la visione della Santa Vergine e, subito poi, quella del demonio.

L'arcivescovo di Rossano, preoccupato dalle continue offensive del demonio, sollecita l'inizio dei lavori di ristrutturazione della chiesa e promette che, allorché il tetto verrà riparato, egli verrà a riconsa crarla.

Nel frattempo, il 22 agosto, viene celebrata la prima Messa nei luo ghi delle apparizioni. Il rito viene officiato sul sagrato del vecchio cimitero, alle spalle della chiesa della Pietà. Alla fine della messa, verso le 20 circa, Vincenzo vede la Madonna sorretta da angeli, sopra una nuvola, sull'altarino improvvisato. La Madonna sorride e, rivolta ai fedeli, dà il messaggio che gli anonimi autori della "Cronaca popo lare delle apparizioni di Crosia" così riportano in copertina: "Messag gio di Sabato 22 agosto. Aprite i vostri cuori a Gesù. Togliete da essi la polvere, perché Egli possa entrarvi nella purezza. I morti che sono sotto di voi gridano gloria e gioia perché, grazie alle vostre preghiere, sono tutti saliti in Paradiso. Essi sono contenti perché li calpestate con piedi di amore e non di violenza. Ringrazio tutti i miei figli presenti. Le mie vie portano tutte a mio Figlio. Vi invito a venire qui ogni sabato".

Mentre Vincenzo vede la Madonna e ne riceve il messaggio si orga nizza un pellegrinaggio per celebrare i tre mesi passati dalle prime apparizioni. Verso le 20,30 dalla vicina località di Mirto giunge una fiaccolata di numerosi fedeli, che poi dalla chiesa della Pietà si diri gono verso la fonte di "*Cuppo*", da allora conosciuta anche come "Sorgente della Vita". "Sono 7 km percorsi tra canti di gioia e sentite preghiere. Si è così voluto celebrare — conclude la *Cronaca popolare* — il terzo mese delle apparizioni della Madre Celeste".

Conclusione

L’interesse dei racconti delle apparizioni di Brindisi e di Crosia si situa a due livelli:

a) quello della NCV (la Nuova Cultura Visionaria)

b) quello dell’*estasi*, come forma specifica di transe.

Per quanto concerne la NCV si è visto che essa non si realizza esat tamente allo stesso modo in quanto può essere individuale oppure collettiva e avvicinarsi di più per tale tratto alle altre apparizioni stu diate altrove (a Fatima, a Medjugorje, a Oliveto).

Si può così constatare che la NCV persegue degli schemi nei quali si può facilmente rientrare ogni qualvolta un’apparizione viene rico nosciuta come tale. Possono verificarsi delle variazioni importanti, ma una certa aria di famiglia riunisce questi fenomeni contemporanei.

Per quanto concerne l’estasi, riprenderemo in maniera un po’ più sistematica alcune osservazioni:

Gilbert Rouget (1986) ci dice che l’estasi, che egli oppone alla transe, si produce allorché sono riunite perlomeno tre condizioni: la solitudine, il silenzio, l’immobilità. Queste condizioni caratterizzano bene gli estatici dei conventi e dei deserti. Ma Vincenzo a Crosia svi luppa la sua estasi in altre condizioni:

— queste si verificano in mezzo a una folla di co-visionari e non nella solitudine;

— le estasi sono accompagnate, da un fondo musicale alla cui pro duzione partecipano gli stessi visionari, e il silenzio non si verifica che per qualche minuto, allorché essi vanno in estasi;

— questi nuovi estatici, infine, si muovono in continuazione, si spostano, eccetto ovviamente al momento preciso della loro *transe*.

Riprendo dunque questo termine, *transe*, piuttosto che quello di estasi che in questo caso mi sembra rappresentare

una modalità della transe e non l'opposto della transe come sostiene Rouget.

Occorre ancora sottolineare gli aspetti di *sciamanesimo* qui presenti, specialmente a Crosia quando ci vengono descritti i viaggi dei visionari in cielo, all'inferno e nei luoghi di altre apparizioni celebri. Si tratta di un tema, mi sembra, meno presente e meno sistematico nella cultura visionaria classica (benché san Paolo parli già di colui che è forse uscito dal proprio corpo per visitare il cielo...).[2]

Si è visto infine che il vissuto dei nuovi visionari, specialmente quello di Crosia, può comportare una prova di possessione demoniaca molto intensa. È vero che le tentazioni del demonio erano già pre senti nelle estasi classiche, ma qui assumono un carattere molto più drammatico.

Ritroviamo così presso i nuovi estatici le tre grandi forme di transe religiose (estatiche, sciamaniche e diaboliche) riaffiorate localmente nella nostra civiltà e riunite in un nuovo contesto.

---

[1] "L'etnometodologia cerca di considerare le attività pratiche, le circo stanze pratiche e il ragionamento sociologico pratico come argomenti d'inda gine empirica e, attribuendo alle attività più ordinarie della vita quotidiana l'attenzione generalmente accordata ad eventi straordinari, cerca di appren dere qualcosa su tali attività come fenomeni degni di studio in quanto tali. La sua tesi fondamentale è che le attività attraverso cui i membri della società producono e gestiscono situazioni di relazioni quotidiane organizzate sono identiche ai procedimenti usati dai membri per renderle 'spiegabili' (*accountable*). Il carattere 'riflessivo' o "incarnato" delle pratiche di spiegazione e delle spiegazioni costituisce il punto cruciale delle tesi in questione." (Harold Garfinkel, in

Etnometodologia, a cura di Pier Paolo Giglioli e Alessandro Dal Lago, il Mulino, Bologna, 1983) (N.d.C.).

[2]Nel testo evangelico Paolo parla della sua esperienza in terza persona: «Conosco un uomo, in Cristo, che, or sono quattordici anni – in corpo o senza il corpo, io non lo so, lo sa Dio – fu rapito in paradiso e udì parole ineffabili, che non è permesso a uomo di proferire... (Paolo, 2 Cor., 12, 2-4). Al modello dell'esperienza di Paolo, che sembra ripetere l'ascensione di Cristo, non esita, peraltro, a ispirarsi Dante nel descrivere la sua salita al cielo, fino all'esperienza dell'assorbimento nel divino: «Così mi circonfulse luce viva;/e lasciommi fasciato di tal velo/del suo fulgor, che nulla m'appariva.» (*Paradiso*, XXX, 49-51). Elvio Fachinelli, in *La mente estatica* (1989, p.49), nota come nel procedere a una «visione» sempre più «oblita» di se stessa, Dante «segue da vicino le descrizioni dei mistici medioevali. E in particolare Ric cardo di San Vittore, secondo la precisa indicazione di Manuela Colombo in *Dai mistici a Dante; il linguaggio dell'ineffabilità*, La Nuova Italia, Firenze, 1987, pp.61 sgg.» Nella nota successiva lo stesso Elvio Fachinelli, per il quale l'estasi non è riducibile alla situazione mistica, «che è soltanto *una* delle sue forme», ricorda che Jacqueline Risset (in *Dante scrittore*, 1984, p.21) parla esplicitamente di «viaggio sciamanico» (N.d.C.).

Parte seconda

L'efficacia simbolica

CAPITOLO 10

Possessione e psichiatria

La transe è normale o patologica? Questa domanda, come abbiamo visto, non finisce mai di dividere gli osservatori. A proposito dello sciamanismo, ad esempio: M. Eliade sostiene e dimostra che lo scia mano non è pazzo perché, egli dice, se lo fosse non sarebbe neppure in grado di imparare il suo mestiere; ma F. Laplantine, adottando il punto di vista dell'etnopsichiatria, afferma al contrario che lo scia mano è pazzo.

Si pone subito una domanda: "pazzo", ma agli occhi di chi? Gli etnologi che sostengono la normalità della transe denunciano nello stesso tempo l'etnocentrismo dei primi osservatori, i quali non vede vano nei riti altro che isteria collettiva. Ma quando Laplantine afferma che lo sciamano è pazzo, lo fa dal punto di vista della società in cui esiste lo sciamanismo. Il problema della follia, così, si sposta. Si può, infatti, respingere il punto di vista di uno psichiatra occidentale il quale diagnostica la follia nella transe, ma con ciò non si respinge automaticamente il fatto, indiscutibile, che in certe società il rito di transe ha delle funzioni terapeutiche.

La transe selvaggia e l'anti-transe

La transe selvaggia sorge del tutto inattesa, sia in un'occasione rituale sia in una non rituale. Il lavoro terapeutico allora consisterà nell'addomesticare tale transe. Questo è, in fin dei conti, l'aspetto essenziale della terapia africana, quali che ne siano d'altronde le varianti.

Se le cose stanno così, bisogna rinunciare ad una certa visione romantica e profetica della transe. Donde l'autocritica di R. Bastide: "Evidenziavo gli aspetti di scatenamento selvaggio, di epidemia conta giosa, di attrazione dei meandri notturni" (Bastide 1972; ed. ital., 1974, p. 69). Ma l'osservazione lo costringe a concludere che "tutto restava ordinato" e che, di conseguenza, "tutta la religione africana e afro-americana è dunque diretta contro la transe selvaggia. Essa è quasi un'anti-transe" (ed. ital., 1974, p. 113).

Questo tema dell'addomesticamento appare in un testo celebre di Platone, in cui l'autore dei Dialoghi sviluppa l'immagine dei due cavalli: uno, con gli occhi iniettati di sangue, raffigura le basse passioni, mentre l'altro è orientato verso la "pianura della verità". Bisogna certamente intendere qui l'immagine del cavallo nello stesso modo in cui l'intendono gli africani quando designano gli ossessi come cavalli degli dei. Bisogna altresì vedere tutto ciò che significa questo addomesticamento. È abbastanza semplice nell'opera di Platone: è l'autocastrazione del filosofo, il rifiuto filosofico del "folle desiderio", è Socrate che risulta le avances di Alcibiade per poter essere il suo maestro spirituale e restare tale, per insegnargli a guardare verso la pianura della verità… L'addomesticamento della transe selvaggia è un visibile addomesticamento del desiderio sessuale esplo sivo, che di colpo irrompe sulla scena sociale. In realtà, per quanto riguarda il fondo del dibattito, Bastide non ha cambiato posizione: egli sviluppava all'inizio (1958) una visione lirica e mistica della transe nella sua effervescenza; più tardi (1972) il suo iniziale mistici smo si tinge di una maggior dose di morale confessata, ed eccolo far l'elogio della transe africana in ciò che essa ha, alla fine, di più aperta mente repressivo. Bisogna aggiungere subito, d'altro canto, che la riflessione sull'anti-transe, come la presenta Bastide, verrà

difficil mente utilizzata per descrivere i candomblé selvaggi: i quali invece esistono, anche a Bahia dove abbiamo potuto osservarli, sotto il nome, in particolare, di “candomblé *caboclo*”.

Nella formula di Bastide, comunque, c’è una parte di verità. È vero, infatti, che le società fanno uno sforzo, e spesso vi riescono, per eliminare la transe quando questa si manifesta inattesa, come una sca rica emozionale improvvisa degli affetti e non come l’equivalente di quella che noi chiamiamo una preghiera. È vero che allora le società in cui esiste la transe organizzano quei momenti di psicoterapia istitu zionale che noi chiamiamo riti di possessione.

Sh. Walker riprende e fa propria la tesi, ormai classica, degli etno logi, la maggior parte dei quali ricordano che i posseduti rituali, nella loro vita privata, non mostrano alcun segno di nevrosi, di squilibrio. Métraux sottolinea come i sacerdoti del vodu, in particolare, sem brino perfettamente normali, e spesso particolarmente intelligenti (1958). Eliade svolge, come abbiamo visto, un ragionamento abba stanza simile: se lo sciamano fosse quel malato mentale che si dice, schizofrenico, epilettico, egli non potrebbe imparare il proprio mestiere di sciamano, il quale presuppone l’acquisizione di cono scenze estremamente complesse ed elaborate…

Un altro argomento di Sh. Walker: la maggior parte delle società distinguono l’alienazione semplice, da un lato, cioè la malattia, la fol lia, e la possessione da parte degli spiriti dall’altro lato. Posso citare a sostegno di ciò, la cultura popolare nordafricana, la quale distingue in linguaggio dialettale il pazzo, *maâbul*, dal posseduto, *mejnun*. Field riporta il fatto che il *gâ* del Ghana domanda spesso se l’individuo che gli si presenta ha avuto delle visioni, un’esperienza soprannaturale, oppure se è semplicemente pazzo. Ma se le cose stanno così, occorre dire allora che le

istituzioni della transe non sono “terapeutiche” se non per certi disturbi i quali, in realtà, non sono veri e propri disturbi della personalità, ma soltanto una forma ancora balbuziente di lin guaggio del corpo ispirato, il quale è sufficiente per aiutare a parlare, e del quale basta decifrare il messaggio. E tuttavia, nello stesso tempo, abbiamo un vero e proprio intervento su dei segni che a noi sembrano patologici, ma che non lo sono necessariamente in quella società, e che sembrano riguardare in primo luogo l’insieme dei disturbi psico somatici. Nel momento in cui termino questo libro, uno studente algerino vede arrivare a Parigi il suo giovane fratello paralizzato. Si saprà più tardi che il male è probabilmente la miopatia. Ma nel frat tempo si svolgono discussioni con le persone vicine, e un lavoratore immigrato al quale viene descritta la malattia dichiara che egli è pos seduto: “è un *djinn*…”, e cita subito un caso simile che gli gnaua (suo natori neri) hanno guarito. Altri partecipanti a questa discussione ammettono che in questo caso la terapia dovrà essere sia di quel tipo, sia di tipo psicanalitico.

Non dimentichiamo infine che il rito è rivolto anche verso malattie psichiche, che esso ha la pretesa di occuparsene, anche se non proprio di guarirle.

Esistono dunque delle culture diverse dalla nostra che ammettono nello stesso tempo la transe e la distinzione fra comportamenti “normali” e “anormali” relativamente alla terapia. In tali società, il rito di transe può dunque avere una funzione terapeutica, poiché è rivolto a disturbi che appartengono a una certa categoria di comportamenti devianti. Ma tali disturbi sono, come abbiamo appena visto, diversi da quelli che possono essere considerati come manifestazioni di follia. È per questo, ad esempio, che presso i Songhai la transe selvaggia viene chiamata “follia degli dei” per distinguerla dalla follia degli uomini.

Ecco dunque: in un certo senso si può dire che, in quelle società, la nosografia è più ricca che non nelle nostre; essa ammette, accanto a malattie che sarebbero analoghe alle nostre malattie mentali, altri disturbi che non vengono più chiamati “malattie” proprio come noi facciamo ad esempio con le nevrosi. E questa categoria speciale, che serve di connotazione al concetto di transe selvaggia, deve essere posta in rapporto con l’ambiguità di quegli stati — gli stati della coscienza esplosa — dei quali abbiamo già visto che non trovano posto all’interno delle nostre categorie, e che noi siamo incapaci di considerare come veri o falsi, autentici o simulati. Così ad ogni tappa di questa ricerca sulla transe noi ci troviamo di fronte all’enigma di una regione della psiche e della cultura, che sconcerta il nostro spirito analitico e occidentale.

È dunque necessario sforzarsi di abbandonare il punto di vista occi dentale per affrontare tali fenomeni. Con la transe, noi entriamo in un ambito dell’esperienza individuale che è nello stesso tempo psi chico, culturale, religioso, terapeutico e, contemporaneamente, altro da tutto ciò, un qualcosa che attraversa tutti questi ambiti di espe rienza e che è ancora in attesa che noi gli troviamo il suo statuto nel nostro codice occidentale, o che siamo pronti a far saltare questo codice se veramente vogliamo incominciare a capire.

La cura sciamanica: “psicanalisi selvaggia” o antipsichiatria?

Gli etnologi hanno scoperto ed esplorato l’attività sciamanica ancor prima di interessarsi ai culti di possessione e alla loro dimensione terapeutica. Diverse ipotesi sono state avanzate per spiegare la pratica degli sciamani. Ne prenderò in considerazione due: quella di Cl. Lévi-Strauss innanzitutto, la quale propone il concetto

dell’effica cia simbolica; e poi l’analisi, più recente, di F. Laplantine, che svi luppa un parallelismo tra lo sciamanismo e l’antipsichiatria inglese.

Secondo Lévi-Strauss, la cura sciamanistica,

> fatta di procedure e di rappresentazioni, è garantita da una tri plice esperienza: quella dello stesso sciamano che, se la sua voca zione è reale (e anche se non lo è, per il solo fatto dell’esercizio), prova stati specifici di natura psicosomatica, quella del malato, che risente o no un miglioramento; infine, quella del pubblico, anch’esso partecipe della cura, poiché l’addestramento che esso subisce, e la soddisfazione intellettuale e affettiva che ne ricava, determinano un’adesione collettiva che inaugura a sua volta un nuovo ciclo (Lévi-Strauss 1958, ed. ital., 1966, pp. 202-205).

L’abreazione viene definita come un’“esperienza vissuta di un universo di effusioni simboliche…” Lo sciamano è, per Lévi-Strauss, uno “psicanalista selvaggio”. Fra le sue tecniche di guarigione figura il fatto di assumere su di sé la malattia: così egli nasconde nella bocca una piuma che poi sputa insanguinata, dichiarando che in tal modo viene espulso il male del paziente. Ma, a differenza dallo psicanalista, lo sciamano fa appello a dei miti sociali. L’efficacia simbolica presup pone così l’adesione ad un sistema sociale di rappresentazioni, di cre denze: questo meccanismo, fondamentale, si ritroverà nelle terapie della possessione.

Secondo Linton, gli sciamani sono degli isterici. G. Devereux pensa anche lui che lo sciamano sia un nevrotico, ma non

> è un nevrotico per il fatto di partecipare alle credenze di quelli della sua tribù. Egli è un nevrotico perché nel suo caso particolare e nel suo caso soltanto, questa credenza

> si trasforma per ragioni di tipo nevrotico in un'esperienza soggettiva di tipo allucinatorio… (Devereux 1970, p. 25).

Laplantine, la cui opera si inserisce nella linea etnopsichiatrica di Devereux, pensa anche lui che lo sciamano sia "un pazzo". Di questo fatto egli sottolinea meno gli aspetti nevrotici e isterici, e maggior mente gli aspetti psicotici, deliranti dell'esperienza sciamanica.

Ma questo delirio è strutturato dai miti che orientano il suo *viaggio* e che gli danno dei contenuti codificati e collettivi. Donde l'accosta mento con la concezione antipsichiatrica, quella di Laing soprattutto, la quale presenta anch'essa il delirio come un viaggio. E questo viag gio è considerato come necessario e terapeutico,. Così, mentre per Lévi-Strauss lo sciamano era uno "psicanalista selvaggio", adesso è diventato, per Laplantine, un antipsichiatra selvaggio (Laplantine 1975). Correlativamente, l'antipsichiatria è più vicina allo sciamani smo che non alle terapie africane della possessione. Queste terapie africane, invece, sarebbero più vicine alla psicoterapia istituzionale, come vedremo fra poco con l'esempio dello ndöp uolof.

La transe come scarica e la transe come preghiera

L. de Heusch dimostra come nel Dahomey la malattia o qualche disturbo di un membro della famiglia sia il segno del fatto che il dio vodu chiede di essere servito. Si sceglie allora un membro della fami glia per questo servizio, cioè per la partecipazione al gruppo che pra tica i riti di possessione. Questo trasferimento non è d'altronde peculiare del Dahomey: lo si ritrova in altre culture, compresa la nostra, dove l'offerta alla divinità per una guarigione può esser fatta da un membro della famiglia del malato. Nel Dahomey, questo trasfe rimento è una delle

fonti della vocazione sacerdotale. La conseguenza è che persone considerate come normali, dato che la malattia è in qualcun altro, costituiscono il gruppo degli adepti della possessione: di conseguenza non c'è un legame diretto tra la malattia e il rito, tra la patologia e la possessione.

La situazione è un po' diversa nel culto degli zâr. Leiris ha dimostrato (1958) che in questo culto si trovano nello stesso tempo persone "normali" e persone "anormali". La possessione può dunque avere qui, due significati: da un lato essa è una forma di preghiera che implica dei ruoli definiti dalla cultura, e dall'altro lato essa è un com portamento di tipo patologico; ciò dipende dalle circostanze e dagli individui.

I figli della notte

In Etiopia certi zâr, spiriti possedenti, sono visti "come capostipiti umani storicamente definiti". Leiris dà come esempio (1958. pp. 14, 15, 29-30) tre dei figli dell'imperatore Kaleb, "tutti e tre 'figli della notte' [i quali] esercitarono una monarchia invisibile in qualità di zâr, mentre il loro fratello Cabra Masqual, 'figlio del giorno' [...] regnava umanamente sugli uomini". La possessione da parte degli zâr dà luogo ad una terapia che assume la forma di un'iniziazione, e che è essa stessa iniziazione: Leiris paragona questa istituzione allo sciamanismo siberiano, del quale una delle caratteristiche essenziali è, infatti, la coincidenza fra terapia e iniziazione.

È qui ritroviamo il tema dell'addomesticamento dei *cavalli selvaggi* i quali sono agitati da uno "zâr ignorante" — "uno zâr ignorante non ha riguardi per il suo cavallo", dice un adagio, per cui in questa cul tura l'iniziazione sarà nello stesso tempo l'educazione del "cavallo" (il posseduto) e dello zâr:

> Il ruolo del guaritore consisterà dunque per un verso nell'"edu care" il nuovo zâr, cioè nell'insegnare al paziente, visto come la cavalcatura dello spirito, ad eseguire correttamente il *gurri* (movi menti violenti ed emissione rumorosa di fiato, che sono elementi caratteristici della transe e che variano a seconda dello zâr conside rato, e che non si verificano d'altronde per tutti gli zâr), e per altro verso, nell'insegnargli a danzare o muoversi senza eccessiva vee menza in modo da non rischiare di ferirsi, ed a mostrarsi, general mente, docile al suo iniziatore (Leiris 1958, p. 15).

Un tirocinio, dunque:

> Inoltre, il neofita che assiste per la prima volta ad un *wadâgâ* (riunione notturna nel corso della quale si evocano gli zâr con dei canti accompagnati dal tamburo) compie raramente il *gurri* in maniera spontanea: perché egli dia questo segno di possessione effettiva, bisognerà che sia incitato dal guaritore il quale lo porterà a quel punto a poco a poco: premendogli leggermente la spalla o la testa, tirandolo da uno o da entrambe le braccia, battendolo legger mente con dei calci o con un frustino o, ancora, imprimendo alla sua testa il movimento voluto servendosi del frustino avvolto intorno al collo, come ho visto fare da parte di Mâlkam Ayyahu una sorta di tirocinio che spesso richiederà diverse sedute (*Ibid*.).

Si può dunque vedere con questi esempi il ruolo di iniziazione caratteristico dei terapeuti della transe. Gli altri membri della confra ternita hanno anch'essi il loro ruolo: "Si possono vedere anche degli adepti dare a un neofita esempi di *gurri* eseguendoli davanti a lui, come per portarlo a fare la stessa cosa per contagio". Si ritrova qui il problema dell'ipnosi. Ma anche in questo caso interverrà il capo, e il suo ruolo è di addomesticamento:

> Sia che si tratti di neofiti o di adepti più anziani, il capo della confraternita sarà sempre attento al modo in cui si effettua un *gurri*, con la sua approvazione nel caso che i movimenti vengano eseguiti in modo regolare ed a velocità moderata, e con la sua cri tica nel caso che essi vengano eseguiti in maniera disordinata (*Ibid*., p. 16).

Il bori

J. Monfouga-Nicolas ha pubblicato un'analisi etnologica e sociolo gica di una delle forme del bori, che si può osservare oggi nel Niger. Si tratta di un culto celebrato da confraternite femminili. Queste donne hanno una situazione doppiamente marginale in una società fondamentalmente islamizzata. Sono marginali, innanzitutto, per ragioni personali: sterilità, divorzio, prostituzione passeggera nel periodo del divorzio, ecc. Sono marginali, poi, perché l'Islam appare essenzialmente come una "religione d'uomini" nei suoi riti, nella sua forma d'organizzazione sociale… Il bori, che è una religione africana, permette allora alle sue adepte di raggiungere un certo grado di emancipazione: esse possono spostarsi nella regione, avere delle atti vità nello stesso tempo autonome e collettive. Esso rende altresì possi bile una rivalorizzazione: permette di accedere ai segreti della medicina tradizionale, e di acquisire così una quota di potere sociale.

Come si vede, la funzione del bori non è soltanto una funzione religiosa o terapeutica. Esso ha anche funzioni sociali assai più estese. Questa proposizione sarebbe del resto valida per tutti i riti di posses sione; l'interesse dell'opera di Monfouga-Nicolas risiede proprio nel fatto di offrirne una dimostrazione a partire da un esempio concreto. E noi avremo occasione di incontrare altri rituali, in altre situazioni sociali, i quali *funzionano* nella stessa maniera.

Dalla possessione alla transe

Quando Laplantine propone (1974, p. 174) una delimitazione delle aree della possessione, quella che di fatto si abbozza è una classi ficazione genealogica.

Il primo momento è quello “di una possessione lenta e senza transe”. Sfortunatamente uno degli esempi citati a sostegno della tesi è lo ndöp. Ma Zempleni — citato in nota da Laplantine, il quale dun que si basa su questo lavoro — ci dice esattamente il contrario (Zempleni 1966, pp. 393 e 394), e la sua descrizione è in realtà la stessa di quella di Ortigues. Bisogna distinguere:

— i riti di designazione, di imparentamento, di iniziazione e di fon dazione, che costituiscono un insieme terapeutico, una terapia com pleta, senza che vi si aggiunga necessariamente la transe pubblica e collettiva, da un lato;

— e dall’altro lato lo ndöp, che è formato dalla somma fra questi riti (designazione, imparentamento, iniziazione, fondazione) e la danza di possessione pubblica e collettiva. Contrariamente, dunque, a quanto scrive Laplantine, si ha ndöp nella misura in cui si ha transe collettiva.

Tuttavia la transe, in quanto comportamento psicobiologico non collettivizzato in un cerimoniale, è già presente nel rito di designazione dello spirito possedente: “La designazione, scrive Zempleni (1966, p. 370), è associata ad uno stato di transe preliminare. Questa transe è provocata e non spontanea: essa è il risultato di una pressione e di manipolazioni (si picchia il malato ecc.) tali che

> la designazione si radica sia nell’*esperienza onirica* sia, soprat tutto, in uno stato *semicosciente*, deliberatamente provocato. In altre parole, non è l’individuo in quanto tale che fa il nome dello spirito, ma sono le potenze ancestrali che lo abitano (*Ibid*).

Quest’ultimo passo è importante: esso significa che quelle società sanno provocare degli “stati semicoscienti”, secondo l’espressione di Zempleni, i quali sono quelli che noi chiamiamo gli stati modificati di coscienza (SMC). Inoltre, tali stati semicoscienti vengono prodotti, in questo caso, secondo un sistema istituzionalizzato di guaritori, prima dell’istituzione della danza collettiva di possessione, la quale non è necessaria al costituirsi di un rituale terapeutico completo. Se quelle tecniche del corpo che sono le danze collettive di possessione non sono necessarie, come anche sostiene Ortigues, bisogna aggiungere che per contro ciò che è già presente, prima della “cura motoria” messa in opera dalla danza, e prima della scarica emozionale collet tiva, è la conoscenza e l’uso sistematico delle tecniche di modifica zione della coscienza, fra le quali c’è anche la messa in transe.

In altre parole ancora: quelle tecniche consistono nello scatenamento di un cambiamento di coscienza, e fra esse c’è una transe che non è ancora ritualizzata, collettivizzata, danzata e mimata: ecco ciò che accadrebbe per prima cosa da un punto di vista genealogico. La transe sarebbe allora stata in un primo tempo una delle forme, sco perte dagli uomini, di stati “secondi”, i quali possono essere provocati o liberati ancor prima che essi siano il momento spettacolare e bioe nergetico dei riti. Ed è a partire da questo ceppo comune, nel quale la transe si separava ancora male dagli stati prodotti dalle droghe e da altri mezzi, che si diramano dei filoni i più importanti dei quali sono lo sciamanismo da un lato, e le istituzioni africane della transe dall’altro.

CAPITOLO 11

Il travaglio della crisi

Nel suo studio su la *dimension thérapeutique du culte des rabs*, Zempleni descrive come, nel momento della divinazione e della diagnosi, venga provocata una transe nel cliente del terapeuta africano È nel corso di questa che, alla fine, verrà scoperto il nome del rab posse dente. Si può tuttavia supporre che simili pratiche di messa in transe, che sarebbero state individuali prima di venire collettivizzate, aves sero già un'efficacia terapeutica, in quanto permettevano un'abrea zione che era contemporaneamente una transe primale.

A questo primo fatto si deve accostare un'indicazione di Leiris: a Gondàr la possessione, la malattia non si manifesta con una transe. La messa in transe del malato si verifica durante la visita e l'azione tera peutica, ed è attraverso di essa che la malattia viene trattata, un po' come nella psicanalisi si sostituisce alla nevrosi iniziale una nevrosi di transfert che si può manipolare e che permette di trattare anche la prima nevrosi.

Esamineremo lo ndöp uolof per far vedere come la transe collettiva, o danza di possessione, sia stata, storicamente, un momento "secondo" di questo rito.

Lo ndöp uolof

> La religione animistica, quale si presenta nel Senegal, non è un politeismo — scrivono M.C. ed F. Ortigues. Essa invoca un unico Dio anche se il culto si rivolge principalmente a dei geni, a spiriti ancestrali denominati

> “rab” in uolof e “pangol” in serèr. A causa del sincretismo musulmano o cristiano, accade che il rab venga assi milato nel vocabolario a degli *djiné* o *satayné*, angeli o diavoli, nel momento in cui gli antichi riti religiosi degenerano in pratiche magiche che vengono utilizzate a fini individuali […].

Questo problema del sincretismo, che mescola le religioni, le forme rituali, le credenze, dà alle parole molteplici significati, lo ritro veremo in tutto il corso della nostra ricerca, e più in particolare in America latina e nel Maghreb. Ma si può vedere dall’esempio dello ndöp come esso già esista in terra africana, ovunque l’Islam e il cri stianesimo sono venuti a sovrapporsi alle antiche religioni.

> La parola “rab” in uolof significa animale, così come la parola serèr “pangol” (sing. *fangol*) vuol dire serpente. Infatti, gli spiriti si manifestano spesso sotto la forma di un serpente o di un altro ani male [...]. Certi aspetti del culto dei rab o dei pangol interessano direttamente la psicoterapia […]. Le danze di possessione sono state rese celebri dagli studi di Jean Rouch sui Songhay, di Alfred Métraux sul vodu, di Leiris sullo zâr etiopico, e anche da certe somiglianze con il menadismo greco (Ortigues 1966).

M. C. ed F. Ortigues sviluppano quindi quello che costituisce il punto essenziale della loro tesi sull’efficacia terapeutica dello ndöp:

> Infine e soprattutto, se si confrontano le pratiche lebu e serèr si può constatare che l’effetto terapeutico dei riti di possessione può essere ottenuto senza far ricorso alla danza; questa non è sempre necessaria ed anche là, dove essa è largamente praticata, che si sco pre che, dal

> punto di vista religioso, essa non è considerata come l'elemento più fondamentale… (*Ibid*).

Questa osservazione e quelle che seguono, vanno nel senso di una necessaria dissociazione, che peraltro non viene sempre compiuta, fra i concetti di transe e di possessione. Il fenomeno universale è proprio la transe, con o senza ideologia e rituale della possessione.

Questo è già stato da noi accennato. Ma dato che, in questa sede, il nostro oggetto principale è la transe, dovremo anche ricercare in qual modo essa si ricolleghi alla cultura della possessione.

Leggiamo ancora Ortigues:

> Quel che soprattutto attira l'attenzione dell'osservatore occasio nale è la cerimonia delle danze di possessione che si chiama in uolof uno ndöp. Tuttavia non è possibile fare uno ndöp senza avere preliminarmente compiuto i riti del *samp* o erezione di un altare. L'erezione è preceduta da un rito iniziatico: il postulante, seppellito sotto a dei perizomi, subisce una sorta di morte seguita da una risurrezione; in questo momento egli è consacrato al rab che lo possiede, ne diventa l'involucro e il sacerdote, mentre il rab, dal canto suo, riceve un nome e un altare. Il samp inaugura un culto. Il primo ndöp, per un individuo, include sempre un samp, e in seguito lo ndöp può essere rinnovato più volte. È il samp che rende autentica la possessione, fa dell'individuo un iniziato, un consa crato, e nello stesso tempo in cui fonda il culto l'iniziato è consa crato al servizio dell'altare, sul quale dovrà fare regolarmente le sue offerte (*Ibid*.).

Quindi viene riaffermata l'idea di base:

> Il samp forma in sé un tutto unico completamente indipendente dallo ndöp, esso può venir compiuto senza

> alcuna danza, avendo in se stesso piena validità terapeutica.

Riassumiamo la tesi: la terapia della possessione non implica neces sariamente la danza di possessione, cioè la transe; vi può essere tera pia della possessione mediante un rito di possessione quale il samp, l'erezione dell'altare, la trasformazione religiosa della situazione; ma il malato (o la malata) non ha bisogno di danzare per "guarire".

Questa tesi viene riaffermata un'ultima volta da Ortigues dopo la descrizione delle fasi del rituale:

> Noi non contestiamo l'importanza delle tecniche corporali nei riti di possessione. Se abbiamo preso posizione contro l'eccessiva importanza che si è tentati di attribuire al loro aspetto spettacolare, è per il fatto che la struttura essenziale del samp e del lup trova conferma in ciò che stiamo vedendo riapparire nella psicoterapia analitica (*Ibid*.).

L'approccio ai problemi, in *Edipe africain*, è fondamentalmente psicanalitico, freudiano. Questo fatto chiarisce forse l'insistenza con cui Ortigues dissocia le tecniche corporali della danza, della transe, dalle tecniche istituzionali della terapia mediante il samp, con l'ere zione dell'altare e la sua efficacia simbolica. Ma se seguiamo il movi mento che va da Freud a Reich nella storia della psicanalisi e delle sue varie dissidenze, si sarà tentati forse di affrontare lo ndöp in maniera diversa.

È certamente utile, per l'analisi dei fenomeni della transe, dimostrare, con un esempio inconfutabile, come questa si distingue dalla possessione, mentre si ha troppo spesso la tendenza a confonderle. E ciò rappresenta per il nostro studio sulla transe una acquisizione essenziale. Ma bisogna poi concluderne che l'efficacia simbolica del samp è superiore all'efficacia corporale della danza.

Senza arrivare a dire, come fa Bastide, che la terapia della possessione è una “cura motoria” (la quale è, in fondo, la proposizione inversa alla tesi sostenuta da M.C. ed F. Ortigues) diciamo che per noi il problema è di articolare, nell’indagine sul rito, lo studio corpo rale, bioenergetico, e l’approccio simbolico-istituzionale.

La struttura del rito uolof

Riprendiamo adesso, sempre seguendo Ortigues, le fasi del rituale:

> a) Una delle prime operazioni consisterà nel conoscere il nome del rab che possiede il soggetto. È possibile che il guaritore-indo vino identifichi egli stesso il *rab*, ma il più delle volte dovrà essere il malato stesso ad arrivare a dire quel nome. Con canti, il battere del tam-tam, suoni di campanelle agitate alle orecchie del paziente, questi verrà portato ad uno stato vicino allo sfinimento: grida, urla, trema, è tutto in sudore; allora lo si scuote, lo si picchia quanto basta per potergli alla fine cavar li bocca il nome della misteriosa potenza che abita in lui… (*Ibid*.).

Fin da questa prima fase si può vedere l’importanza dell’*azione sul corpo*: non si tratta ancora di *danza*, o di transe, ma è pur vero che questa fase della terapia ha avuto inizio agendo anche sul corpo.

> b) La seconda operazione sarà il seppellimento rituale del paziente e il sacrificio di una capra o di un bue. Il malato si distende su una stuoia accanto all’animale del sacrificio, stretto fortemente contro esso. Li si ricopre con sette percalli e sette perizomi. Intorno ad essi gli officianti camminano cantando il *bak*, […] sfiorandoli con un gallo rosso e un gallo bianco […]. Alcuni minuti più tardi, si accenna un canto, un *bak* indirizzato al *rab* del

malato il cui nome è adesso conosciuto. Dopo un certo tempo ci si accorge che il malato trema. Si ritirano i percalli ed i perizomi. Il malato si rizza col volto raggiante. Presso i Lebu, egli si mette a danzare mimando i gesti e le posizioni del suo *rab*; ma ciò accade nello *ndöp* e non nel *lup serèr*. L'animale viene quindi sacrificato sotto le gambe del malato e que sti viene asperso, spalmato di sangue sul viso e sul corpo; si laverà soltanto all'indomani (*Ibid*.).

Si vede meglio, adesso, ciò che ha permesso di relativizzare l'importanza della danza: essa si verifica presso gli uolof e non presso i serèr, nello *ndöp* e non nel *lup*. Ma quel che è comune in entrambi i riti, per contro, è ancora una volta l'intervento sul corpo del malato cosparso di sangue e, aggiungiamo qui, con dei budelli dell'animale sacrificato messi sui capelli e attorno al corpo.

c) Infine, la terza osservanza sarà la costruzione dell'altare, ope razione abbastanza complessa [...]. Il rab è ormai identificato, addomesticato, onorato. L'ex malato, diventato officiante, potrà venire in quella che viene chiamata "roba sua" per fare offerte al suo *tuur* e trovare in esso la propria pace (*Ibid*.).

E veniamo quindi alle transe collettive nel rito uolof:

d) In seguito a questa cerimonia possono aver luogo le danze dello ndöp per diversi giorni. Ad esse partecipano tutti gli iniziati. Periodicamente l'uno o l'altro danzatore, o talvolta, in maniera improvvisa, un membro del pubblico, entra in crisi, viene preso da transe convulsive sin quando non crolla a terra con un ultimo spa simo (*Ibid*.).

L'esorcismo

Citiamo infine un passo della stessa opera riguardante la questione dell'esorcismo:

> I riti di possessione sono l'inverso dei riti apotropaici o di esor cismo. Nell'islamismo e nel cristianesimo si esorcizza, cioè si espelle la potenza maligna che vi possiede. Il rab, invece, non è necessariamente maligno; ha un suo carattere, suoi umori, ma se vi tormenta è perché vi ama, perché vuole abitare in voi… [Ma in nota si precisa] Tuttavia, così come si incontrano attualmente delle rappresentazioni sincretiste in cui il rab tende a diventare djiné, esi stono anche dei riti misti che combinano l'espulsione dello spirito con l'omaggio di un culto (*Ibid*.).

La distinzione tra l'esorcismo e l'adorcismo non è sempre facile a farsi nell'analisi dei riti di possessione, come ha detto Bastide in un testo "autocritico". Quando affronteremo altri riti, e in particolare quelli degli gnaua marocchini provenienti dall'Africa nera ma segnati ancor più fortemente dall'Islam che non i riti senegalesi, vedremo che l'adorcismo e l'esorcismo vi si mescolano in maniera praticamente inestricabile. L'esorcismo è diventato di moda, in particolare ad opera del cinema (*L'esorcista*). In Marocco, oggi, si tende a far rientrare for zatamente i riti in questa categoria. Ma un'analisi più attenta dovrebbe renderci più elastici e prudenti su questo piano.

La transe nello ndöp e la psicoterapia di gruppo

Intitolando il suo studio sulla psicoterapia tradizionale nel Senegal *La dimensione terapeutica del culto dei rab* (1966), Zempleni ha voluto sottolineare che, alla base, questo culto costituisce una reli gione, e che la "dimensione" terapeutica non può dunque essere dis sociata dalla dimensione religiosa. Inoltre, in accordo con M.C. ed F. Ortigues, egli

ritiene che gli atti terapeutici fondamentali non sono quelli più spettacolari, bensì le transe collettive.

> Nonostante i loro elementi spettacolari, la loro durata, il loro andamento psicodrammatico e catartico, noi non attribuiremo a queste sedute maggiore importanza che alle operazioni simboliche che le precedono.
>
> Infatti, in questo studio incentrato sulla terapia di un individuo dato, non v'è ragione di privilegiare queste riunioni di grande spet tacolo in cui la posizione di quest'ultimo è appena più marcata di quella degli altri posseduti. Tali sedute potranno esser analizzate più proficuamente in quanto espressione collettiva del culto dei rab. In secondo luogo, danze, crisi, comportamenti mimici, manife stazioni teatrali, in breve tutto ciò che costituisce queste feste pub bliche, è subordinato al compimento preliminare dei riti di designazione, di imparentamento, di iniziazione e di fondazione. Se non esiste nessuna seduta pubblica senza tali riti, non è vero il con trario: il samp e il lup serèr fanno a meno di quelle manifestazioni pubbliche e, ciò nondimeno, sono considerati come terapie com plete.
>
> In terzo luogo, quest'ultima fase della cerimonia, per buona parte non fa altro che consolidare ciò che è già acquisito: il sog getto vi compie il tirocinio dei comportamenti che sono propri del suo nuovo status di membro di una congregazione di posseduti.
>
> Più oltre metteremo a confronto il lup sèrer, il samp e lo ndöp lebu. La possessione pubblica, a ruoli differenziati e di grande spet tacolo, ci sembrerà allora come un segno dell'evoluzione se non della decadenza del culto primitivo, tale culto, sembra, si volge tanto più allo "spettacolare" quanto più i suoi antichi fondamenti psicosociali vanno sfaldandosi col tempo (*Ibid*., p. 394)

L’interesse, per noi psicosociologi, di queste sedute consiste nel fatto che esse costituiscono una forma di “psicoterapia di gruppo”. E ancora, come già abbiamo sottolineato con Ortigues, si tratta di tecni che di gruppo di tipo corporale, di animazione del corpo, di inter vento del corpo. In altre parole ancora, quel che bisogna compiere non è soltanto il paragone con lo psicodramma, se proprio si vogliono ricercare equivalenti moderni. Ma anche il paragone con i gruppi d’incontro, di bioenergetica, di sviluppo del potenziale umano, di terapia primale. Zempleni non fa che suggerire gli aspetti psicosocio logici e corporali delle pratiche uolof e lebu; ma lo fa in un linguaggio che ha accenti “potenzialisti”:

> L’importanza terapeutica di queste sedute pubbliche è indiscuti bile. Poste certe riserve, si potrà fare il parallelo con certe tecniche di gruppi occidentali.

È in questa sede, in ogni caso, che il soggetto è invitato ad un incontro reale con il suo ambiente sociale. Ed è lì, anche, che il “com pagno” precedentemente identificato diventa realmente un elemento delle rappresentazioni collettive.

È in quella sede, infine, che le tecniche del corpo si dispiegano, per durata e profondità, in una vasta gamma di comportamenti motori e ritmici, di contatto e di corpo a corpo dinnanzi ad un gruppo permis sivo e caloroso (*Ibid*., pp. 394-395).

Le fasi della seduta pubblica di possessione

Descriveremo qui, seguendo Zempleni, la fase finale dello ndöp che si svolge non più nella casa dell’ammalata ma in pubblico, sulla piazza centrale del villaggio o del quartiere. Tutto ha inizio con un appello lanciato al pubblico:

Verso le cinque del pomeriggio, quando il sole declina, gli stre goni suonatori installano la loro batteria alla periferia dello spazio designato per le danze: il cortile della concessione se è abbastanza grande, l'angolo della strada o del viale che passa davanti alla casa, in ogni caso un posto che sia sabbioso, che viene ripulito dei sassi, dei pezzi di vetro e di qualunque altro oggetto che possa ferire.

L'orchestra si compone di cinque-sette tamburi: innanzitutto il *lamb*, grosso, tozzo (alto da 60 a 75 cm), ricoperto di pelle di vitello; poi due *goron*, più piccoli (da 50 a 60 cm), di forma allun gata e svasata verso l'alto, ricoperti di pelle di capra; il *sabar*, che è il tamburo più lungo (oltre un metro), esile, di piccolo diametro all'estremità inferiore, che viene battuto dal primo suonatore che dirige l'orchestra, accelera e rallenta il ritmo calma ed eccita la pos seduta e sincronizza i gesti e la musica. Si dà talvolta il nome di ndönd (anche se generalmente esso designa l'insieme dei tamburi) a un secondo strumento simile al sabar. Il *tama*, piccolo tamburo d'ascella[1] ben conosciuto in tutto il Sudan, viene infine ad aggiun gersi, occasionalmente, ai precedenti.

La musica svolge un ruolo di primo piano nella cerimonia. Se è vero che la terapia può farne a meno, così come della danza e del teatro rituale, l'effetto ritmico e motorio che essa suscita caratte rizza nondimeno in profondità lo svolgimento dello ndöp. Gli stre goni-suonatori conoscono bene quello che è stato chiamato il *warming-up*: "Noi chiamiamo ed eccitiamo i rab con i nostri tam buri. Essi si avvicinano a noi (gli ossessi che ne vengono investiti) e così anche noi ne veniamo eccitati. Quando essi sono ben eccitati, seguiamo i rab", ci dice uno di essi. Il primo batterista

> deve posse dere conoscenze ritmiche abbastanza estese e soprattutto avere un’attitudine all’autoaddestramento che gli permetta di fare l’accompagnamento musicale a manifestazioni motorie estrema mente varie. È lui, infatti, il maestro in quei dialoghi ritmici che sono la danza e la crisi pubblica.
>
> L’orchestra dunque s’installa e si mette a suonare il ritmo dell’appello. Appello all’adunanza pubblica, che si propaga in tutto il quartiere. Il cerchio, delimitato da panche e stuoie, si riempie di donne, di ragazze e di bambini provenienti da tutte le concessioni del quartiere (Ibid., p. 395).

In seguito abbiamo la delimitazione dello spazio sacro. È un’ ope razione che si ritrova in modo assolutamente generalizzato nelle psi coterapie della possessione: di conseguenza è necessario esporre qui questo momento del rituale:

> Talvolta prima dell’inizio solenne, talvolta dopo, si delimita lo spazio della danza, il cerchio nel quale si manifesteranno gli spiriti. L’operazione viene generalmente compiuta da due officianti secon darie. La prima prende un “corno lavorato”, si abbassa e incomin cia a tracciare con la punta un gran cerchio lungo il perimetro periferico dello spazio sabbioso che i partecipanti avevano lasciato libero. Essa è seguita da una seconda donna che tiene due brocche, una contenente latte, e l’altra acqua. I due liquidi vengono versati via via nella linea tracciata. Quando il cerchio è chiuso le due ope ratrici ritornano, senza alzare il corno, al suo centro. Qui innalzano un mucchietto di sabbia nel quale praticano diversi fori: in ciascuno di questi vengono versati del latte cagliato e dell’acqua. Infine il corno viene conficcato, e le due brocche vengono

depositate sul mucchietto, dove rimarranno sino alla fine della seduta… (*Ibid*., p. 396).

L'inizio della danza

Quando tutto è pronto, il rituale pubblico può cominciare. Ma bisogna prima di tutto che si verifichi il solenne ingresso del gruppo che, finora, era rimasto nella casa privata in cui è stata praticata la terapia:

> Alcune *ndöpkat* zelanti si esibiscono davanti al pubblico ancor prima dell'apertura rituale della seduta. Ma nessuno s'inganna. Man mano che il tempo passa, l'attesa dell'ingresso solenne delle *maam* si fa sempre più sentire. E le officianti sanno usare questo mezzo di prestigio. Quando la figura, in abbigliamento da cerimo nia, del capo dell'équipe fa la sua apparizione all'angolo della casa, i tamburi si arrestano e tutta l'attenzione della folla viene ad incen trarsi sulle officianti le quali raggiungono, lentamente e in fila indiana, la scena. L'ordine d'entrata indica la gerarchia delle posi zioni nell'ambito del gruppo. Le sette officianti principali vestono abiti di colore uniforme. Sono seguite da altre officianti secondarie o officianti apprendiste.
>
> Quanto all'ammalata, essa si trova fra il capo e la seconda officiante. Di regola, essa mantiene i suoi abiti ordinari.
>
> Su un ritmo ben punteggiato ed a lenta cadenza, i presenti si dispongono tutto attorno alla scena. I piedi nudi fanno dei passet tini precisi e perfettamente sincronizzati con la musica (*Ibid*., p. 396).

Ed ecco, allora, il primo girotondo:

> Dopo i solenni girotondi fatti con passettini energici e precisi, il corteo si ferma generalmente all'altezza della

batteria dei tamburi. Le principali ndöpkat si consultano un istante per scegliere il primo bak. È evidentemente un canto rituale di uno dei grandi tuur quello che viene intonato subito dopo dal capo dell'*équipe*. Le sue colle ghe poi, e quindi tutti i presenti, riprendono il canto, e il corteo si rimette in moto. La cadenza si accelera, mentre braccia, busti, spalle incominciano a seguire il ritmo. Dopo diversi giri, le officianti sono pronte per la danza rituale d'apertura. Eccone una descrizione: "Il corteo si ferma al lato opposto della batteria dei tamburi. Ch. Dia si mette di fronte al primo suonatore e si lancia: alza e abbassa alternativamente le due braccia e, nello stesso tempo, punta le dita dei piedi al suolo e con un colpo secco batte i talloni. I movimenti sono incrociati: quando il braccio sinistro si alza, il piede destro si abbassa. Egli avanza così fino al batterista, si ferma davanti a lui e si volta per guardare B. Seck, che si lancia a sua volta." Altre formule motorie si possono osservare in queste sequenze di apertura. Ma tutte comportano le seguenti caratteristi che comuni: cadenza relativamente lenta, movimenti ben coordi nati, angolosità ricercata dei gesti, colpi secchi con i piedi. In rapporto a quel che seguirà, questa danza è per così dire preziosa, calcolata e dimostrativa. L'alto regime ritmico, la disarticolazione delle membra, i bruschi cambiamenti gestuali delle danze e delle crisi successive sono per ora totalmente assenti. È una sorta di core ografia esemplare che mostra il controllo esercitato dalle ndöpkat sugli spiriti che sono ad esse imparentati.

Anche la malata danza. Essa compie, con maggiore o minore felicità, gli stessi gesti degli altri. Quando essa si lancia, il battito dei tam-tam sale di vigore, i presenti battono le mani e le officianti seguono attentamente i movimenti della danzatrice. Questi sono ancora imprecisi e insicuri.

> Dopo questo primo girotondo, o eventualmente dopo due o tre analoghi, le grandi officianti si siedono sulle stuoie che contornano la scena. La danza è aperta. Tuur e rab sono presenti. È sufficiente adesso chiamarli mediante dei bak (*Ibid*.).

Il gruppo terapeutico

Non tutti danzano. Nell'*équipe* terapeutica vi sono delle donne "tranquille" che hanno una funzione specifica:

> Dopo le danze d'apertura, una o più ndöpkat rimangono in mezzo alla scena per coordinare le attività rituali dei posseduti con la musica e con le manifestazioni del pubblico. Queste donne che per usare l'espressione songhay, debbono essere evidentemente "tranquille", cioè non avere crisi, si danno continuamente il cam bio e sono delle vere e proprie vigilatrici di gruppo. Esse scelgono i bak, temperano o incoraggiano il primo batterista, sostengono le possedute che si fermano, si prendono cura di quelle che sono cadute, incitano i "cavalli" ricalcitranti, trattengono quelle che vedono un *dömm* nel pubblico, impediscono le scene troppo oscene, tolgono gli oggetti che possono ferire dai corpi in crisi, pre parano gli atti rituali, ecc. La loro funzione regolatrice si attua in due sensi: portare ad un regime elevato le diverse sequenze della possessione rituale e l'attività dell'intero gruppo, mantenere le azioni e le interazioni nei limiti accettabili per la società (*Ibid*., pp. 398-399).

Il "warming up"

È già stato detto: il "modello" terapeutico cui s'ispira Zempleni per analizzare questa seduta pubblica dello ndöp è lo psicodramma di Moreno. E dunque egli mostra come la

prima fase, sia qui sia nello psicodramma, sia quella del riscaldamento di tutti i partecipanti. E soprattutto descrive le tecniche di gruppo che vengono usate a questo scopo:

> Per giungere a un grado conveniente di riscaldamento, le ndöpkat usano tre tipi di procedimenti:
>
> — danno esse stesse l'esempio con sequenze di danze rapide, senza tuttavia arrivare, in linea di principio, fino alla crisi e alla caduta
>
> — fanno appello, manipolando i bak appropriati, alle posse dute, note per essere particolarmente facili da eccitare;
>
> — incoraggiano e controllano direttamente i partecipanti del pubblico. Questo punto è importante perché, nell'atmosfera calda e permissiva che viene a crearsi, i presenti sono dei partecipanti attivi e non degli spettatori. Certo, la maggior parte del pubblico non danzerà nel corso della seduta. Ma i bak che vengono ripresi in coro, l'oscillare ritmico dei corpi che contornano la scena, il battere cadenzato delle mani che si sincronizza con i gesti della posseduta, costituiscono l'atmosfera indispensabile al manifestarsi delle crisi rituali. Il mezzo più corrente per suscitare tale partecipazione è il seguente: una officiante immerge la mano in un recipiente pieno d'acqua, e si aggira tutto attorno alla scena con fare minaccioso spruzzando, o facendo finta di spruzzare, la parte del pubblico che resta indifferente. Generalmente, basta la minaccia: immediata mente riprendono i canti e il battere delle mani.
>
> Così, una o due ore dopo l'inizio, la seduta raggiunge il suo cul mine: la scena è piena di gente che balla, gesticola, deambula, chiacchiera, grida, passeggia. I presenti, presi con tutto il corpo dal ritmo dei tamburi, salutano i gesti, le danze, le cadute particolar mente

spettacolari con risate, applausi e grida. I presenti sono ormai tutti dei partecipanti (*Ibid*., pp. 400-401).

Zempleni suggerisce qui, a proposito del mimo, la necessità di un approccio genealogico. Nelle conclusioni, del resto, egli confermerà questo suggerimento.

Ciò mi sembra essenziale. Infatti, questo aspetto di mimo, di "tea tro" che è caratteristico delle sedute di possessione deve essere loca lizzato all'interno di un *continuum* "storico". Potremmo allora scoprire (l'abbiamo già detto, ma è necessario insistervi) figure della transe mimata che vanno dalla transe dispotica a quella isterica, dalla pantomima alla patomimia:

1. la forma più arcaica della transe collettiva di possessione è quella che descrive Zempleni quando evoca quei riti nei quali si usa incar nare "un genio dal ritratto ben disegnato dalla tradizione e radical mente diverso da sé [da chi lo incarna. N.d T.]".

2. una forma più recente, che costituisce per noi il "momento greco" della transe, è quella che realizza una combinazione fra i ruoli divini e quelli derivanti dalle pulsioni personali. Occorre a tal fine che le divinità possano esser concepite in modo tale che coincidano con la personalità degli invasati. La danza non è più ipnoticosonnambolica e sottomessa al terrore. Essa è diventata catartica.

La danza dello ndöp

La danza di possessione è ovunque una tecnica complessa. Un' ana lisi dettagliatissima è stata compiuta recentemente, in particolare da J. Rouch, con l'ausilio delle risorse della registrazione filmata. È difficile, per contro, riuscire a farla "vedere" con la descrizione scritta. Ecco come Zempleni la presenta:

Essa si distingue nettamente dalle altre attività motorie. Le numerose realizzazioni individuali, assai apprezzate dal pubblico, presentano alcune caratteristiche comuni: abitualmente, una danza ha inizio con una sequenza lenta in cui prevalgono i gesti precisi, ben rimarcati. I piedi avanzano a piccoli passi, le spalle sono ora sollevate ora abbassate, il ventre si muove in avanti e indietro con movimenti bruschi, la testa descrive un movimento rotatorio a scatti. La posizione delle mani è variabile: il più delle volte la dan zatrice afferra il bordo anteriore del suo vestito o del suo perizoma, lo solleva e lo abbassa seguendo la cadenza. In altri casi, le braccia vengono piegate e distese lateralmente, l'una dopo l'altra o simulta neamente. Via via che la cadenza accelera, la traiettoria descritta dai piedi diventa più complessa: la danzatrice solleva alternativa mente il suo piede sinistro e quello destro e li lancia di lato in modo che, nella posizione più alta la coscia è quasi orizzontale e il piede tende ad arrivare lateralmente all'altezza del ginocchio. Le braccia eseguono contemporaneamente un movimento circolare di cui è difficile descrivere la traiettoria. A questo punto, le varianti indivi duali sono numerose. La sequenza può terminare semplicemente con il colpo di tamburo finale del batterista principale, che coincide con un gesto caratteristico della danzatrice: essa dà un colpo vio lento col basso ventre, sollevando e abbassando, in un batter d'occhio, il lembo anteriore del vestito o del perizoma. Dopo que sta dimostrazione essa o abbandona la scena e si va a sedere fra il pubblico, oppure resta sulla scena dando inizio ad una "crisi" o esteriorizzando dei comportamenti rituali (*Ibid*., pp. 401-402).

Il teatro rituale, la pantomima e la patomimia

Come nella maggior parte degli altri riti di possessione vi sono, nello ndöp, degli elementi di mimo: si tratta di “rappresentare” gli dei, gli antenati e gli spiriti possessori:

> Questo fenomeno non è evidentemente assente dal culto dei rab. Ma se lo si confronta con altri sistemi dello stesso tipo (son ghay, yoruba, massa, etiopico, haitiano…) esso è molto meno ela borato e conseguente. La commedia rituale stessa ha un ruolo che è ristretto nell’ambito della cerimonia. I contorni dei personaggi sono sfocati, la codificazione dei comportamenti abbastanza poco rigorosa, gli abbigliamenti e gli attributi piuttosto poveri. Tuttavia, a prima vista, nulla sembra opporsi allo sviluppo di un repertorio tradizionale ricco e ben costruito. L’universo sincretico dei rab e dei tuur fornisce una gamma assai estesa di personaggi. L’Islam (altri esempi lo dimostrano) non è un ostacolo importante. A1 contrario, sembra che il sincretismo religioso sia una delle condizioni dello sbocciare dei culti congregazionali di possessione. Il degenerare del culto non può, in quanto tale, esser considerato come un argo mento valido: nella nostra logica, esso favorirebbe piuttosto il sor gere di un teatro rituale, dal momento che implica una progressiva individualizzazione del rapporto fra l’uomo e la divinità, e l’idea della manipolazione di quest’ultima con mezzi ed a fini personali. Da che cosa proviene dunque questa modestia di rappresentazione rituale? Certo, da un lato, dallo sgretolarsi della mitologia e della cosmologia le quali, come ovunque del resto, le forniscono i princi pali elementi. Ma anche e soprattutto, noi pensiamo, essa si spiega con la parziale fusione fra il culto degli antenati e il culto dei geni tuur, che si sarebbe verificata presso gli uolof ed i lebu. Infatti, incarnare un genio il cui ritratto è ben disegnato dalla tradizione ed è radicalmente diverso da se stessi è, ci pare, più facile, e viene sen tito come

> meno pericoloso, che incarnare quell'essere mezzo-genio e mezzo-antenato, contemporaneamente sé ed altro, che è il tuur. La predominanza femminile nel culto dei rab rende ancora più problematica questa identificazione con l'antenato-genio, dal momento che, tradizionalmente, il mantenimento dei rapporti con gli antenati è piuttosto affare da uomini (*Ibid*., pp. 402-403).

3. Infine, l'ultima figura sarà quella dell'isteria. Freud scopre che il corpo dell'isterico è il racconto di un desiderio represso e che l'isteria, come egli scrive a Fliess nel 1899, costituisce, come il sogno, la realiz zazione di un desiderio.

Si può così vedere in questi tre momenti — ho già detto nella prima parte quali sono le fasi di transizione — in qual modo evolva la rappresentazione sociale del corpo in transe: nella fase iniziale, esso racconta la vita degli dei; nella fase finale, esso racconta la vita dell'inconscio. Si è così passati dalla pantomima sacra alla pantomimia della nevrosi.

Psicodramma o gruppo d'incontro bioenergetico?

Ritorniamo allo ndöp. Vedremo ora come Zempleni, dapprima tentato di descriverlo soltanto attraverso il criterio dello psicodramma occidentale (per analogia, e questa descrizione è la stessa di Bastide, di Collomb e di altri autori) si accorga poi che bisogna vedere questo paragone in un'ottica ancor più aperta. E cita allora le psicote rapie di gruppo senza precisare (ho già detto prima perché) che sarebbe anche possibile pensare alle nuove terapie di gruppo, ai gruppi di bioenergia, di gestalt, di grido primale:

> Che l'istituzionalizzazione di tali ruoli comporti una valenza catartica e integratrice, non lo contesterà nessuno. Il parallelo con lo psicodramma occidentale

potrà esser mantenuto con questa riserva: è noto che una delle tecniche più importanti di questa forma di terapia di gruppo è data dall'inversione dei ruoli che per mette al soggetto di porsi successivamente da tutti i punti di vista presenti in una data situazione. Lo ndöp, invece, ignora questa tec nica, anzi favorisce perfino il fissarsi e l'apprendimento esclusivo del ruolo ispirato dal rab. Detto ciò, il cosciente mantenimento di un'atmosfera calda e permissiva, l'immunità conferita alla posse duta dal suo status, le azioni spontanee che si verificano, le intera zioni di ogni genere al di fuori e durante la seduta (soprattutto durante lo stato di crisi), l'attività vigilatrice delle officianti, le tec niche del corpo articolate con il simbolismo collettivo (danza, crisi, caduta) costituiscono altrettanti elementi che giustificano quanto meno l'appellativo di psicoterapia di gruppo (*Ibid*., p. 406).

Transe e sessualità

Nei nuovi gruppi di terapia, la "liberazione sessuale" è un tema spesso invocato, più che nel primo movimento dei gruppi, e ancor più che nello psicodramma. Non è una sessualità detta, solamente enun ciata, come nella psicanalisi di gruppo; si tratta di una sessualità che accompagna *l'acting out*. Anche per questo aspetto, l'accostamento con lo ndöp è stupefacente.

Non è certo per caso che si parla dell'insoddisfazione sessuale delle ndöpkat. Bisogna comunque osservare che i comportamenti osceni non sono affatto riservati alle sedute dello ndöp. Balandier e Mercier già osservano: "Esse (le donne lebu) praticano delle 'danze di provocazione sessuale' cui possono unirsi ragazzi e ragazze. Fra i movimenti che accompagnano i canti con parole inequivocabili si trova il gesto di scoprire il sesso

o quello di simulare l'atto ses suale." Abbiamo già descritto il comportamento delle invasate di Dial Mbombe e dei rab chiamati *"caga"*. Esiste anche una sorta di simulacro di stupro: al culmine della cadenza, quando l'ossessa già si accascia, il suonatore di tam-tam salta su di lei e mima l'atto ses suale. Il gesto di accoppiamento fra due possedute all'ultimo colpo di tamburo non è altro che una varietà del colpo d'anca finale in direzione del suonatore-stregone. Ma l'oscenità può invadere tutta la danza: con le gambe divaricate, la posseduta si pianta davanti allo stregone, e muove ostentatamente il basso ventre avanti e indietro su un ritmo lento. Si possono altresì osservare sfregamenti del sesso contro la sabbia e del basso ventre contro la parte corri spondente dell'altra posseduta, e i grandi salti all'indietro in mezzo agli stregoni-suonatori. E non sono sempre soltanto dei rab "caga" a spingere l'invasata a tali attività.

Le officianti tuttavia vegliano sul pudore, inteso nel senso sene galese: esse intervengono spessissimo per coprire una coscia che si è denudata, per separare quelle che si tengono avvinte, per preve nire ogni incidente riannodando il perizoma fra le cosce della pos seduta. A credere a un'officiante, la crisi e i comportamenti annessi potrebbero talvolta portare la posseduta fino all'orgasmo: "È il rab che fa ciò; è come una corrente che va dai piedi alla testa, come se vi tirassero un nervo dai piedi alla testa; è come se si facesse l'amore; ed è per calmarla che si versa acqua di *xamb* sui piedi e sulla testa della persona" (*Ibid*., pp. 410-411).

La transe e l'isteria

È noto che gli etnologi hanno sempre protestato contro la riduzione che talvolta viene compiuta della transe a isteria

nel senso moderno del termine. E tuttavia bisogna pur riconoscere che in certi casi la distinzione è assai difficile a farsi:

> F. Gueye è la zia dell'ammalata. La seduta è incominciata da poco tempo, quando questa donna magra appare sulla scena con una sorta di tappetino da preghiera. Lo depone in terra, vi si siede sopra, con le gambe distese. Mette sul tappeto un biglietto da 100 FCFA e spacca in due una noce di cola. Ne getta metà sul tappeto. È un simulacro di giszane. Si mette quindi a muovere la mano destra sopra il biglietto da cento franchi come chi metta del sale su un cibo. Il tremito diventa sempre più rapido e si trasmette pro gressivamente a tutto il corpo. Un'altra donna si mette al suo fianco e, anch'essa, si mette a "salare il tappeto". F. Gueye si risolleva qualche minuto dopo e, con la schiena piegata, compie una rapida corsa tutto attorno al cerchio. Dopo aver sputato in terra la cola che aveva in bocca, canta, e poi urla e muggisce fortissimo. Poi, alternativamente, canta e fa grandi sorrisi che le scoprono tutti i denti Infine in conformità, sembra, al desiderio del suo rab *tubaab*, si mette a giocare al calcio: poggia le mani sulle ginocchia in atteg giamento d'attesa, e guarda verso l'alto. Tutt'a un tratto, balza di lato e sferra un calcio al pallone immaginario. Immediatamente dopo, il suo braccio sinistro si mette a tremare violentemente come se essa avesse voglia di grattarsi, ecc.
>
> In casi del genere, non si può più parlare di comportamento rituale. F. Gueye ricerca manifestamente il grand'effetto, e tiene conto delle reazioni dell'ambiente circostante. L'apparente codificazione di certi gesti non deve ingannare: essi si susseguono gli uni agli altri seguendo la sua improvvisazione. Le scene di questo tipo sono rare. Esse sollevano il problema tanto

dibattuto della natura isterica delle “crisi” e dei comportamenti di possessione (*Ibid*., p. 414).

Lo svolgimento della crisi

Ci occuperemo adesso del movimento della crisi nel suo insieme, fino alla caduta. Mi sembra qui necessario citare interamente la descrizione che ne fa Zempleni. Si potrà successivamente confrontarla utilmente con altre descrizioni, e soprattutto con la danza della taran tata italiana:

> Le crisi non organizzate, che si verificano periodicamente nella malata “presa” (*japp*) o “seguita” (*topp*) dal rab si distinguono net tamente dalla crisi rituale che viene indotta nel corso dello ndöp. Uno degli scopi delle sedute pubbliche è appunto l’apprendimento di queste sequenze motorie che noi chiamiamo “il travaglio della crisi”. Prenderemo ad esempio il caso di una semplice *walian*, una partecipante che sta seduta fra il pubblico:
>
> A un certo momento, le palpebre si mettono a battere come se la persona stesse per addormentarsi. I lineamenti del viso si disten dono mentre il busto entra in un movimento oscillatorio cadenzato dai tamburi. Vengono levati braccialetti, collane, ciondoli…, tutto ciò che può perdersi o ferire. L’oscillazione diventa più rapida e nei ranghi del pubblico c’è un gran pigia pigia. La persona si apre un varco verso la scena.
>
> Una volta nel mezzo, la posseduta non si mette necessariamente a danzare. Può camminare per diverso tempo a passettini ritmati attorno al centro della scena. Questa sua marcia diventa via via più rapida e si trasforma in quella danza caratteristica dello ndöp che abbiamo descritto più sopra.

All’ultimo colpo di tamburo, la danzatrice può semplicemente fermarsi e ritornare nel pubblico. Ma può anche passare ad una nuova attività gestuale. È qui che ha inizio il travaglio della crisi.

Un sottile tremito invade tutto il corpo. A questo segnale, il primo suonatore si avvicina e accelera la cadenza. L’ossessa si piega in due, abbassa e rialza ritmicamente il busto unendo le mani dietro la schiena. La testa segue il movimento del busto e, in questo sta dio, i piedi restano immobili. Adesso, l’ossessa è alla mercé dei bat teristi: questi accompagnano i suoi gesti rendendoli sempre più rapidi e violenti. È quello che si potrebbe chiamare “il grosso del lavoro” per entrare in crisi. Tutta la parte superiore del corpo vi è coinvolta.

Presto o tardi, interviene una seconda sequenza: estensione e flessione rapide delle braccia, obliquamente in rapporto all’asse del corpo, e violenta oscillazione della testa dall’alto in basso. La cadenza dei tamburi e dei gesti diventa allora tanto rapida che l’orecchio percepisce un cambiamento qualitativo della musica (mentre la formula del ritmo resta la stessa). È questo, in qualche modo, il punto di non ritorno della crisi attuale, e cioè il momento in cui si avvicina la caduta.

Che venga trattenuta o no con la cintura, l’ossessa si accascia in terra. Seduta, con le gambe distese in avanti o riposandosi sulle ginocchia divaricate, essa prosegue ancora per qualche tempo un’attività relativamente ordinata: oscillazioni e scatti della testa, flessione-distensione delle braccia, frammenti di canti, ecc.

Nel momento che precede immediatamente la caduta, i gesti diventano disordinati: l’ossessa ha contorcimenti in tutto il corpo, tenta di rovesciarsi sulla schiena, si rotola fra le gambe dei batteristi emettendo grida rauche, si struscia contro la sabbia, tenta di avan zare a serpente,

si rialza e poi, d'un colpo, la sua testa cade in avanti, ed essa si accascia su un fianco e resta immobile. È la caduta, momento finale della crisi, che è segnata da un colpo rim bombante del primo tamburo.

Evidentemente questa successione non è rigorosamente necessa ria. Vi sono diverse maniere di arrivare alla caduta o, all'occor renza, di non arrivarvi.

Certune, spesso semplici donne del pubblico, lanciatesi improvvisamente sulla scena, si gettano in terra, tremano, si contorcono e vengono "finite" dai suonatori in pochi secondi.

Altre sono assai più difficili a "far cadere": ai movimenti prece denti vengono ad aggiungersi dei comportamenti come girare su se stesse, urlare a squarciagola agitando le braccia con i muscoli irrigi diti all'estremo, saltellare e rovesciarsi sulla schiena, ecc. Sebbene in realtà l'onore di "far cadere" spetti principalmente al primo suo natore, esso viene rivendicato anche dalle ndöpkat che interven gono di quando in quando: per trattenere, per la cintura, l'invasata al fine di darle il tempo di avere "il suo travaglio", per allentare la crisi agitando dei campanelli vicino alle sue orecchie... Chiunque nel pubblico ha diritto di andare sulla scena e di avere la sua crisi (*Ibid*., pp. 414-417).

Conclusione: la genealogia

Nelle conclusioni del suo studio, Zempleni colloca lo ndöp in un contesto evolutivo. Egli fa vedere la ripercussione dell'Islam sugli antichi culti e il processo del loro deterioramento.

La forma congregazionale della possessione, con le danze pubbliche, appare in una fase islamica. Essa implica dunque

una cultura fon data sul sistema di uno stato che controlla la religione e la fa servire ai suoi fini.

Ritroviamo qui una problematica che per noi è centrale. È press'a poco la stessa problematica che si riproduce al crocevia italiano in cui si incontrano gli antichi culti greci e la religione cristiana.

---

[1]È un tamburino di terracotta di forma oblunga, e che viene stretto sotto il braccio nel punto in cui esso si articola con la spalla, in modo da poterlo suonare danzando, percuotendolo con entrambe le mani libere [N d.C.].

CAPITOLO 12

La danza del ragno

Maria di Nardò è una “tarantolata” o “tarantata” della Puglia, nella zona del Salento (provincia di Lecce). E. De Martino e la sua équipe la scoprono per caso, nel giugno del 1959, nel corso della loro inchiesta sul tarantismo. Giunti a Galatina alcuni giorni prima del pel legrinaggio dei tarantolati che si svolge ogni anno alla cappella di San Paolo, essi manifestano all’albergatore il loro desiderio di assistere alla terapia dei tarantolati. Ed ecco che cosa succede:

> Il gestore del Cavallino Bianco, al quale confidammo le nostre pene, ci disse che un tempo, prima di metter su quel precario alber ghetto immerso nel sole aveva “suonato” per i tarantati, e che conosceva a Nardò due fratelli suonatori ancora in attività di servi zio. Fu così che il tardo pomeriggio del 24 partimmo in sua compa gnia per Nardò, alla ricerca dei due fratelli, che gestivano una bottega di barbiere al centro del paese, riadattando alle esigenze terapeutiche del luogo la vecchia tradizione del barbiere-flebotomo. I due fratelli non erano in bottega: ma il garzone ci informò che il maggiore stava proprio in quel momento suonando per una tarantata in un vicolo vicino. Infatti, a prestar orecchio, giungeva sino a noi l’eco di un rustico concertino, dominato dal ritmo incal zante del tamburello. Sulla scia di quel ritmo e con le sommarie indicazioni del garzone, l’*équipe* si mise in moto, non senza una comprensibile sospensione d’animo: ed ecco

> che percorsi un centi naio di metri nella selva dei vicoletti il concertino diventava sempre più distinto svelando nel ritmo del tamburello la linea melodica del "ballo del piccolo ragno", cioè della tarantella, l'antica tarantella del Sud nella sua originaria funzione terapeutica così come l'ave vano ascoltata gli Epifanio Ferdinando, i Baglivi, i Padri Nicolello e Galliberto, i Valletta e i Caputo e quant'altri dal '600 ad oggi ave vano, con vario animo, rivolto la loro "pietà" verso il singolare documento umano del tarantismo. Scorgendo un capannello di gente davanti a un basso, localizzammo subito la casa da cui giun gevano i suoni: affrettammo il passo, fummo davanti alla porta, ci facemmo largo tra la gente ricambiando con un ovvio sorriso i molti occhi in atto di chiedersi: "Chi sono questi forestieri?", e finalmente di punto in bianco, dal giorno alla notte, ci trovammo brutalmente sbalzati in un altro pianeta (De Martino 1976, pp. 65-66).

Il tono romantico del racconto non deve meravigliarci troppo: il fenomeno descritto è diventato abbastanza eccezionale in Italia, e questa *équipe*, visibilmente, non ha mai viaggiato là dove la transe fa ancora parte della vita quotidiana, come ad esempio nell'Africa del nord. Ma è proprio questo suo sbalordimento che è all'origine della stupenda descrizione seguente, che citerò per intero:

> Il vano, l'unico della miserabile dimora, riceveva luce dalla porta e da un finestrino così piccolo e così alto che tutto sarebbe stato avvolto nella penombra se due candele non avessero, come potevano, diffuso all'intorno il loro incerto chiarore. Addossato alla parete di fronte all'ingresso vi era un letto in disordine, il cui piano si inclinava verso il pavimento, come per favorire lo scivolare al suolo di qualcuno che non volesse o potesse alzarsi con le sue forze. Al di sopra di questa stranissima

alcova, alcune immagini sacre in una cornice di fiori di carta componevano alla parete un rustico altarino. Sul comodino, accanto al letto quadri di S. Paolo e di S. Pietro, e una boccia della miracolosa acqua di S. Paolo, attinta dal pozzo di Galatina. Il vano era stato sgombrato da quel tanto di mobilio che normalmente gli apparteneva e tutt'intorno erano disposti sedie e scanni, per i suonatori e per il pubblico. Un grande panno rosso schermava il caminetto, sulla cui mensola era appog giato un crocefisso, sì che un letterato di gusto un tantino seicente sco si sarebbe volentieri lasciato suggerire l'immagine di una cascata di sangue in atto di sgorgare dalle piaghe del Redentore. Per delimitare lo scenario del rito, ovvero il perimetro cerimoniale della danza, un ampio lenzuolo disteso su coperte copriva il pavi mento del vano, e sul lenzuolo, in un angolo, un cestino per la rac colta delle offerte, e immagini di S. Pietro e S. Paolo, in colori vistosi. Qui, nei limiti segnati dalla bianca tela, si produceva la tarantata, anch'essa in bianco come la tela su cui danzava la vita stretta da una fascia, la nera capigliatura tempestosamente sciolta e ricadente sul volto olivastro, di cui si intravedevano i tratti ostentatamente immobili e duri e gli occhi ora chiusi e ora socchiusi, come di sonnambola, mentre il chitarrista, il fisarmonicista, la tamburelli sta e il nostro barbiere-violinista si producevano a loro volta nella vibrante vicenda della terapia sonora. Sbalzati com'eravamo in quest'altro pianeta facevamo tutti fatica ad ambientarci e ad assu mere il nostro ruolo nel piccolo vano male areato, saturo di non grati odori di mal lavate intimità femminili. Finalmente, dopo qual che sforzo per giustificare la nostra presenza presso i nostri ospiti (eravamo medici venuti da Roma per studiare la strana malattia), accettati che fummo, ci unimmo al pubblico che faceva cerchio, e cominciammo ad osservare a nostro agio (*Ibid*., pp. 66-67).

Lo scenario è quello della macumba brasiliana oppure anche, a parte il crocefisso e qualche altro dettaglio, quello delle cerimonie analoghe che si svolgono nelle case in Marocco. La descrizione che segue a questa introduzione ci porta anche ad osservare che in questo rito terapeutico i comportamenti non sono molto diversi da quelli che si possono osservare altrove. Si tratta di una transe provocata: anche se il narratore non usa mai questa espressione. E neppure parla di possessione rituale, anche se, peraltro, cita i rituali classici di posses sione: bori, macumba…

Nella danza di Maria, invece, egli sottolinea il mimo:

> La tarantata, una giovane sposa di 29 anni, ripeteva regolar mente un ciclo coreutico definito, articolato in una parte a terra e in una parte in piedi, e terminante sempre con una caduta al suolo che segnava un breve intervallo di riposo. A partire da questo inter vallo, durante il quale l'orchestrina taceva, le figure si svolgevano nel seguente modo. L'orchestrina attaccava la tarantella, e la taran tata che giaceva supina al suolo, cominciava subito a consentire ai suoni muovendo a tempo la testa a destra e a sinistra: poi, come se l'onda sonora si propagasse per tutto il corpo, cominciava a stri sciare sul dorso, spingendosi con il moto delle gambe fortemente flesse e puntando al suolo alternativamente i talloni: la testa conti nuava a battere violentemente il tempo, e lo stesso movimento delle gambe partecipava rigorosamente al ritmo della tarantella. La tarantata compiva così, a braccia allargate, qualche giro nel perime tro cerimoniale: poi, improvvisamente, si rovesciava bocconi, le gambe divaricate immobili, le braccia piegate ora sotto e ora davanti al busto, la testa sempre in moto ritmico con la gran chioma in tempesta. Queste figure mimavano visibilmente un essere incapace di stazione eretta e che cammina mantenendosi quasi

aderente al suolo, cioè la taranta. La danzatrice viveva, dun que, la sua identificazione con la taranta, era asservita alla bestia, danzava con essa, anzi era la stessa bestia danzante. A questo momento di prevalente identificazione col ragno, seguiva l'altro di prevalente distacco agonistico: la tarantata si levava in piedi di scatto, e percorreva più volte il perimetro cerimoniale con un vibrante saltellato semplice o doppio, eseguito per qualche tratto anche da ferma, e componendo di tanto in tanto alcune note figure della tarantella tradizionale, mediante un fazzoletto colorato che aveva nelle mani (p. es. braccia rilassate lungo i fianchi tenendo il fazzoletto ai due capi; braccia tese in alto tenendo il fazzoletto ai due capi al di sopra della testa; braccia flesse, una in alto, e l'altra indietro in basso, tenendo il fazzoletto ai due capi dietro la schiena, ecc.). Durante questa fase come del resto nella precedente, la taran tata osservava rigorosamente il ritmo; i piedi danzanti battevano il suolo sempre 50 volte ogni 10 secondi. Infine dopo una durata variabile, ma non superiore al quarto d'ora, l'intero ciclo coreutico volgeva al termine: il circolo del percorso cominciava a restrin gersi, la stabilità diventava incerta, il ritmo non era più seguito con l'abituale rigore, e tutto si concludeva con un frenetico caracollo, annunziante la prossima caduta, come per vertigine: le assistenti, a braccia allargate si stringevano intorno alla tarantata, per impedirle sbandamenti o cadute dannose, e nelle loro braccia cercavano di accoglierla quando la caduta, disordinata ma non violenta, aveva luogo al vertice del caracollo […]. L'orchestrina sospendeva di suo nare, alla tarantata erano portati un cuscino per poggiarvi la testa e un bicchiere d'acqua, i suonatori si facevano asciugare dai presenti l'abbondante sudore; poi, dopo una pausa di circa dieci minuti, l'orchestrina riprendeva l'iniziativa e il

ciclo si ripeteva percor rendo sempre le stesse fasi (*Ibid*., pp. 67-68).

Le osservazioni, riflessioni e commenti che seguono a questa descrizione contengono di passaggio, come per caso, delle osservazioni che avrebbero meritato di essere sviluppate ulteriormente. Cito dapprima l'essenziale:

> Durante tutta la prestazione del 24 giugno notammo alcune particolarità interessanti. Talora la tarantata, sia nella fase a terra che in quella in piedi, indugiava per qualche tempo presso i suonatori, come fascinata da qualche strumento, quasi sempre dal tamburello o dal violino e nel comportamento e nel sembiante dava a vedere di voler assorbire avidamente il ritmo del tamburello e la melodia del violino, come per evocare qualche cosa di risolutivo per tutto il suo essere. I suonatori, dal canto loro, mostravano di secondare queste momentanee inclinazioni occasionalmente germinanti nella taran tata, e le avvicinavano alle orecchie i loro strumenti, questo o quello secondo l'opportunità, in un'appassionata offerta musicale. Nella fase a terra vedemmo una volta la tarantata portarsi stri sciando ai piedi del violinista, e quivi indugiare come polarizzata:[1] il violinista allora le si inginocchiò accanto, incombendole nel suo nare a tal punto che l'archetto sembrava avesse per violino il corpo fremente della donna (Ibid., p. 68).

L'osservazione importante qui riguarda il rapporto fra il violinista, che è il principale suonatore, e la tarantata: tale rapporto viene descritto come un rapporto fra ipnotizzatore e ipnotizzato. Il seguito conferma questa prima osservazione.

> E davvero le cose si svolgevano sotto i nostri occhi come se si trattasse di far sì che il corpo-taranta della tarantata si tramutasse in corpo-strumento e quindi in corpo ritmico e melodico, per ristabi lire così il rapporto con qualche cifrato patire psichico. Di tale vicenda i suonatori erano i mediatori, gli stimolatori, le guide: nella fase in piedi, quando la tarantata — sempre saltellando a tempo — indugiava davanti o in mezzo ad essi, la tamburellista le faceva spesso esplodere proprio alle orecchie i colpi ritmici del tamburello con un moto ad altalena delle due braccia che dava alla sommini strazione sonora la parvenza di una irrorazione benefica o addirit tura di una lustrazione; e altrettanto spesso il violinista inclinava il busto verso la figura che gli danzava accanto o di fronte e le comu nicava un personalissimo messaggio sonoro, al termine del quale la polarizzazione[2] cessava e la figura danzante era restituita alla sua ritmica corsa intorno al perimetro cerimoniale (*Ibid*., pp. 68-69).

Si ritorna così all'ipnotismo; la prima impressione trova adesso una conferma: il rito terapeutico *è descritto come un dispositivo di ipnotizzazione*.

E, ancora, il ritmo del tamburo assume una funzione di "esplodente".

Gli "esplodenti" ritmici

Soffermiamoci un momento sulla seguente frase, che nel racconto di De Martino rappresenta soltanto una notazione di passaggio: "La tamburellista le faceva spesso esplodere proprio alle orecchie i colpi ritmici del tamburello".

Nella stessa opera, più oltre, l'autore ci ricorderà che la presenza degli arabo-berberi su questa terra italiana nel Medioevo, all'epoca delle Crociate, ha avuto un ruolo importante nell'elaborazione del tarantismo: egli ricorda le

influenze africane, oltre alle influenze orientali delle confraternite della transe. Certi cantanti napoletani, ancor oggi, hanno delle intonazioni da *muezzin*.

Ritorniamo ai tamburi. Senza volerci troppo addentrare sul terreno degli studi etno-musicologici (che non è il nostro campo) riportiamo qui le diverse ipotesi che sono state fatte su questa questione:

a) Secondo certi autori americani citati da Sh. Walker, il ritmo dei tamburi viene ad introdursi in un sistema di condizionamento in quanto stimolo associato ad una risposta condizionata. Questa ipotesi la usiamo nel contesto più ampio della transe-terrore, che presuppone che i danzatori posseduti vengano messi in condizione ipnotica e son nambolica totale.

Comunque, il tarantismo si colloca in una fase genealogica posteriore. Esso conserva, secondo la nostra ipotesi della surdetermina zione e della surcodificazione, il "ricordo" del terrore.

b) I suonatori possono ancora esser considerati come *mediatori*.

È questa l'ipotesi fatta da De Martino in quello stesso passo. Ma egli aggiunge subito: "gli stimolatori", il che introduce un'altra idea. Questo è un secondo punto di vista sul ruolo della musica nella tera pia.

c) Un terzo punto di vista è di ispirazione platonica e occultista.

Esso consiste nello stabilire una relazione fra il sistema psicosomatico dell'uomo e le modalità musicali. De Martino sembra suggerire, nella sua opera, che se l'efficacia terapeutica dei suoni e dei ritmi deve essere spiegata, potrebbe esserlo in quel tipo di contesto.

d) Si possono considerare i tamburi, infine, come degli "esplodenti".

È, questa, l'ipotesi che io faccio a partire dalla mia personale esperienza delle situazioni africane di transe,

oltre che da certe osservazioni sparse nelle monografie dedicate ai vari rituali.

Nella situazione della transe, il ritmo ossessivo, ripetitivo, apparentemente monotono ma in realtà estremamente complesso dei tamburi viene in un primo tempo accolto come un fatto esterno. Poi arriva il momento in cui la separazione scompare: i colpi dei tamburi li si sen tono dentro la testa, all'interno della scatola cranica e non più all'esterno, come quando si è ad un concerto. La droga può far precipitare questo ribaltamento di situazione. Allora, i tamburi "battono" ovunque, non più soltanto dentro la testa — come diceva uno stu dente maghrebino — ma in tutto il corpo, alla bocca dello stomaco… La testa *scoppia.*

Ho posto il concetto dell'*esplosione*, con G. Bataille ma anche con il gergo della droga, al centro delle esperienze cosiddette di altera zione della coscienza (Jaspers, Walker, ecc.). Si può dire che a questo livello si deve anche porre come un fatto verificato che il ritmo forte, sempre più intenso e significativo dei tamburi *sfonda*[3] la coscienza ordinaria, la spezza, la fa esplodere. I suonatori della transe, *Aissaoua*, *Hamatcha*, *Gnaua*, *Griot* dell'Africa nera, lo sanno bene: essi si acco stano all'orecchio di colui che manifesta i primi segni della transe per battere più da vicino, e più forte. Un osservatore ha creduto di dovervi scoprire un gioco un po' sadico. E infatti, questi suonatori terapeuti o estatici sanno che il tamburo può facilitare o provocare quel *passaggio* che definisce l'*ingresso nella transe*, che fa vacillare e strabuzzare gli occhi, come scrive Bataille, e che presuppone prelimi narmente una rottura, un esplodere delle difese.

Il dispositivo e la scarica

Ritorniamo adesso al racconto di quella seduta storica: potremo constatare, allora, come il narratore trovi, per

esprimersi, dei termini che non sono usuali nel suo vocabolario. Egli presenta, infatti, la situazione terapeutica come un “dispositivo”: termine questo, che costituisce oggi uno dei concetti fondamentali della psicanalisi e soprattutto dell’analisi istituzionale. De Martino parla anche in ter mini di “scarica”: termine, anch’esso, tratto dalla psicanalisi; l’abrea zione terapeutica si definisce in termini di “scarica emozionale”, espressione diffusa soprattutto, sulle orme di Reich, dalla corrente dell’analisi bioenergetica. Ma De Martino riprende il termine dal lin guaggio corrente, un po’ come fa Leiris nel 1934, in L’*Afrique fantôme*, quando lo stesso termine, “scarica”, è posto nella chiusa di un passo che descrive una transe presso i Dogon.

De Martino scrive:

> Un’altra particolarità notata si riferisce al simbolismo croma tico. A un certo momento della vicenda, si affacciò per qualche istante alla porta un giovane con una maglia a fasce rosse e gialle: subito la tarantata che stava eseguendo la fase in piedi di uno dei suoi cicli coreutici, entrò in agitazione non danzando più a tempo e dando segni palesi di interrompere il rapporto che la vincolava con i suonatori, gli strumenti e la musica. I presenti a loro volta, avendo percepito il disarticolarsi della prestazione cerimoniale delle taran tata, si affollarono alla porta gridando contro il malcauto giovane che con il rosso e il giallo della sua maglia aveva alterato il funzio namento del dispositivo e il giovane affidò alle proprie gambe il compito di sottrarsi rapidamente alle minacce e alle contestazioni. Restava, però da riparare il dispositivo, che continuava a non fun zionare: la tarantata sbandava qua e là come ebbra, e l’orchestrina suonava ormai a vuoto malgrado i suoi disperati richiami per ricon durre in orbita il pianeta ribelle. Non c’era che un mezzo per ripa rare l’apparecchiatura guasta, gettare sulla tarantata nastri gialli e rossi, e fare

> scaricare su essi la sollecitazione eccentrica che avevano stimolato. Qualcuno si incaricò di procurare i nastri occorrenti e poiché non si sapeva quale dei due colori fosse propriamente in causa, i familiari cominciarono dapprima a lanciare sulla tarantata, come per prova, un nastro giallo, senza ottenere nessun effetto e poi un nastro rosso, che si rivelò pertinente alla situazione, poiché la tarantata si precipitò su di esso, lo afferrò selvaggiamente, lo fissò con sguardo cupo e avido come per assorbire il colore, e infine lo stracciò con i denti, non mancando di eseguire alcune rapide capriole risolutive. La tarantata tornò quindi ad immettersi nell'orbita regolare della sua prestazione cerimoniale, lasciando che l'orchestrina, che nel frattempo aveva continuato a suonare, ripren desse su di lei signoria e guida. Il danno era stato riparato, il gra nello di polvere che si era insinuato nel congegno era stato eliminato: il dispositivo riprese a funzionare, con soddisfazione di tutti (*Ibid*., 69-70).

La prima giornata sta adesso per terminare. Nella descrizione degli ultimi istanti, si fa un'allusione ad un rapporto con il Santo che com prenderemo più oltre: fino a quel momento, infatti, i ricercatori non possiedono ancora la chiave delle riflessioni che scambiano fra loro.

> L'esorcismo musicale-coreutico-cromatico del 24 giugno ter minò verso sera nel modo più ovvio: per stanchezza dei suonatori. Essi erano al lavoro dal mattino, ed avevano ben diritto a riposarsi, tanto più che i cicli coreutici si erano avvicendati ininterrotta mente, tranne una pausa di un'ora e mezzo verso mezzogiorno. Così, verso le 22, al termine di un ciclo coreutico, l'orchestrina depose gli strumenti e la tarantata fu trasportata a letto, dove giac que a occhi chiusi, stanca senza che tuttavia potesse dirsi esausta e incapace di continuare ancora le

> sue prestazioni coreutiche. Con voce bassa e incolore rispondeva talora alle domande che le veni vano rivolte dai familiari: “Come ti senti?” “Meglio.” “Ti ha par lato il Santo?” “Non ancora.” “Ti parlerà stanotte?” “Non so.” Ma a molte domande restava ostinatamente muta. Le ultime due domande si riferivano ai dialoghi fra tarantati e S. Paolo, che a motivo dell’innesto cristiano del Santo come protettore dei taran tati si erano venuti associando al tema tradizionale del dialogo fra tarantato e taranta. Ad ogni modo nel nostro caso il Santo non aveva ancora concesso la grazia, e la cura avrebbe dovuto conti nuare all’indomani (*Ibid*., p. 70).

Ed è proprio a questo punto che accade un incidente che rende palese, tutt’a un tratto, la dimensione sociale e politica, fino allora nascosta, di quella situazione:

> La comitiva stava per sciogliersi quando improvvisamente irruppe nel basso un ometto tarchiato e collerico, che si mise a gri dare e a sbraitare e a impartir ordini con l’aria di essere padrone di tutto e di tutti. Intimava alla gente di andarsene e di lasciar libera la stanza, protestando per la presenza di “forestieri” e soprattutto del fotografo che avevano trasformato la scena in uno spettacolo da fiera. Venimmo a sapere che così autorevole personaggio era il padrone nel cui fondo la tarantata lavorava attualmente a giornata. Venimmo anche a sapere che egli era in un certo senso il padrone della festa, perché aveva anticipato il denaro per pagare i suonatori, al fine di far effettuare la cura e recuperare al più presto l’unità lavorativa, temporaneamente indisponibile, a motivo della taranta: ci sarebbe stato poi sempre tempo per farsi restituire il denaro sotto forma di altrettante giornate lavorative gratuite che la tarantata gli avrebbe fornito, dopo aver ottenuto la grazia dal santo (*Ibid*., p. 70).

Il lavoro terapeutico (“l’esorcismo musicale-coreutico”, nel vocabolario di De Martino) riprende all’indomani.

La prima osservazione conferma l’analogia fra la transe terapeutica e l’isteria:

> La mattina successiva l’*équipe* tornò a Nardò per assistere al risveglio della tarantata e all’inizio e all’ulteriore svolgimento della serie di cicli coreutici. Verso le 10, ai primi accordi dei suonatori, la tarantata restò immobile sul letto, ma al prorompere della taran tella un grido altissimo accompagnato dall’incarnarsi del corpo a ponte sottolineò l’apertura della giornata rituale. Era un arco iste rico classico, di quelli che ormai si leggono solo nei libri: punta mento sui talloni e sulla nuca iperestesa, braccia semiflesse, corpo iperflesso. Il “ponte” durò qualche secondo, poi la tarantata tornò supina, ma era ormai invasa dall’onda sonora, perché muoveva a tempo di musica, le gambe, le braccia e il corpo tutto, sciolta ormai per la danza. Il piano inclinato del letto facilitò il suo scivolare a terra, dove subito essa si levò in piedi abbozzando in forma abbre viata la fase in piedi del primo ciclo della serie (*Ibid*., pp. 70-71).

Gli osservatori delle transe hanno spesso notato il carattere “iste rico” di determinati movimenti rituali. È raro, invece, che si descriva “un arco isterico classico”, come in questo caso, in situazioni di tera pia rituale.

Ed ecco come questo lavoro ha avuto termine nel pomeriggio del secondo giorno:

> Dopo appena un minuto, cadde e dette inizio alla fase al suolo: da quel momento tutto riprese secondo lo schema del giorno prece dente. Dopo un’interruzione dalle 12 alle 13 e la successiva ripresa, ci sembrò di avvertire che qualche cosa di decisivo era in cammino. I visi dei familiari erano meno preoccupati, e la gente si scambiava occhiate di intelligenza come per dire: “Forse

ci siamo.” In una delle pause chiedemmo al nostro barbiere-violinista quale era la sua prognosi: si strinse nelle spalle alzando al cielo le sopracciglia, in un atto di dignitosa cautela professionale, poi assumendo il tono sicuro e burocratico di un impiegato delle ferrovie che dà al viag giatore un’informazione d’orario dei treni ci comunicò: “il Santo fa la grazia o alle 12 o alle 13, o alle 15 o alle 17: se alle 17 la grazia non arriva, se ne parla domani.”. Poi ci mostrò il suo orologio da polso che segnava le 14,30, accompagnando il gesto con un’espres sione che voleva dire: “Traetene voi le conseguenze”. In effetti, come venimmo a sapere dai presenti, si erano prodotti dei segni che lasciavano bene sperare: la tarantata aveva gradito un po’ di cibo durante il riposo di mezzogiorno, e nel corso delle prestazioni pomeridiane aveva “abbaiato” più volte, cioè emesso dei gridolini non troppo dissimili dall’abbaiare del cane: tutti segni di grazia in arrivo. Infine, altro segno confortante, la tarantata aveva comin ciato ad effettuare cicli coreutici più brevi, durante i quali il suo comportamento appariva più libero, con maggiore varietà di figurazioni. Fu così che, mentre tutti esploravano con trepidazione i segni, la tarantata interruppe tutt’a un tratto una delle sue innume revoli corse ritmiche intorno al perimetro cerimoniale, fece cenno ai suonatori di smettere di suonare, e si diresse con passo sicuro verso il letto, dove si adagiò da sola guardando la scena un tantino stupita e accennando a un sorriso. La grazia era giunta esattamente alle 14,55, con cinque minuti di anticipo sull’orario previsto: la commozione dei familiari e dei presenti fu grande, mentre il bar biere-violinista ci indicava di lontano le lancette del suo orologio da polso, come per invitarci a verificare la sostanziale esattezza delle sue previsioni orarie. Quindi l’orchestrina attaccò una taran tella di ringraziamento al Santo, non senza lo scopo sussidiario di accertare se la tarantata era

> veramente insensibile allo stimolo della musica e del ballo. Ma la tarantata restava immobile sul letto, con tinuando a guardare serena. Allora la tamburellista cadde in ginoc chio, seguita da tutti i presenti, e intonò preghiere per ringraziare il Santo” (*Ibid*., pp. 71-72).

Si può vedere, qui, come il pubblico sia al corrente delle modalità terapeutiche: ognuno è in grado di interpretare il benché minimo segno, di predire l’evoluzione, di annunciare la risoluzione.

Si tratta di una conoscenza partecipante: come in Africa, la comu nità sostiene l’ammalata, collabora alla sua guarigione.

Il gruppo nel suo insieme funziona come gruppo terapeutico.

Dopo un momento di emozione condivisa dai ricercatori, ci si impegna nel lavoro attivo di analisi. Ma è evidente come questi ricer catori, provenienti da un altro mondo, non potessero restare insensi bili a ciò che accadeva. Il narratore ha saputo, d’altro canto, far penetrare tale emozione in un testo che, appunto, meritava di esser riportato qui nel suo insieme: più di ogni altro testo riguardante la stessa questione, esso ci fa entrare nell’universo della transe e della “possessione”.

> Mescolati alla folla anche i membri dell’*équipe* erano in ginoc chio, non senza qualche imbarazzo in taluni e una leggera emo zione in altri. Appena fu possibile, il medico dell’*équipe* rivolse alla tarantata qualche domanda esplorativa, e dalle risposte ottenute poteva dedursi che la sua nozione del tempo si era fermata al giorno precedente, quando l’esorcismo aveva avuto inizio (credeva, infatti, di essere a giovedì mentre era venerdì). Essa sapeva di aver ballato, ma non ricordava nulla di quanto era accaduto durante il ballo: fra l’altro mostrava di non ricordare che i membri dell’*équipe* avevano

assistito alle sue prestazioni coreutiche, e credeva anzi che fossero entrati nel basso proprio in quel momento per la prima volta. Circa l'episodio conclusivo della grazia, riferiva di aver improvvisamente sentito la voce del Santo che in tono basso e in dialetto le aveva distintamente mormorato alle orecchie: "Ti faccio la grazia". Alle domande del medico la tarantata, come immersa in un dolce languore rispondeva con qualche ritardo, lentamente, a voce bassa, risparmiando le parole. Poiché la tarantata espresse ad un dato momento di volersi recare subito a Galatina per ringraziare il Santo, le offrimmo di accompagnarla con la nostra auto. La pro posta fu accettata, ma i familiari non mancarono di avvertirci di fare attenzione all'ingresso del feudo perché la tarantata sebbene ora fosse calma, si sarebbe immancabilmente agitata nel momento del fatale transito: ed effettivamente quando nel riquadro del fine strino apparve un certo albero che valeva come mistico cippo con finario, la tarantata ebbe un momento di abbandono, dal quale del resto subito si riebbe. Giungemmo davanti alla cappella di Gala tina; la tarantata vi entrò, ripetè sotto forma di omaggio al Santo e senza l'accompagnamento della musica il ciclo coreutico eseguito durante l'esorcismo domiciliare, salvo che la corsa ritmica in cir colo qui si trasformò in qualche giro intorno all'altare. Poi bevve un bicchiere d'acqua attinta dal pozzo miracoloso, e infine — ultimo atto — depose con cura nella cassetta delle offerte tutto il denaro raccolto nei due giorni di danza a domicilio. La tarantata sarebbe ritornata a Galatina il 29 giugno, per unirsi a tutte le altre e partecipare alle scene della cappella: ma per ora tutto era finito, e non ci restava che accompagnarla di nuovo a Nardò, dove la lasciammo (*Ibid*., pp 72-73)

Era una storia d’amore…

Nei racconti di terapia rituale è raro, se non eccezionale, che si for niscano degli elementi biografici che permettano di capire ciò che accade. Ma, in questo caso, possiamo scoprire la vita di colei che, ormai, sarà chiamata Maria di Nardò:

> La tarantata — a cui daremo ora il nome convenzionale di Maria di Nardò — era una raccoglitrice di tabacco e una spigola trice, sposata da 9 anni a un contadino. Rimasta a 13 anni orfana di padre, al quale era particolarmente legata “perché le portava qual cosa dalla piazza”, fu accolta con la madre, dopo la disgrazia, nella casa di uno zio e successivamente in quella di una zia; sempre mal sopportata da chi la ospitava e poco affiatata con la madre, essa aveva trascorso gli anni dell’adolescenza in angustie d’ogni sorta. A 18 anni si era innamorata di un giovane, ma per ragioni economi che la famiglia di lui si era opposta al matrimonio, e il giovane l’aveva lasciata.
>
> Maria soffrì molto per questo abbandono, poiché era al suo primo amore: ed ecco che “una domenica a mezzogiorno” fu morsa dalla taranta mentre era alla finestra, e fu costretta a ballare. Intanto su di lei aveva messo gli occhi una donna che aveva un figlio da sposare, per questo figlio malato e spesso disoccupato, Maria le sembrava una moglie possibile, anche se tarantata. Madre e figlio accompagnavano talora Maria alla cappella di Galatina, per rendere omaggio al Santo, e in una di quelle occasioni la madre le chiese se avrebbe accolto il figlio per marito. Maria, che aveva ancora nel cuore il suo primo amore, non si pronunziò e per pren dere tempo addusse a scusa di non aver denaro per il corredo a causa della taranta che la costringeva a

ballare e a far continui debiti con i suonatori. Madre e figlio non si dettero per vinti, e continuarono a sollecitare la ragazza: intanto entrò in scena un nuovo personaggio, S. Paolo, che apparve a Maria e le comandò di non sposarsi, chiamandola a mistiche nozze con lui.
Un giorno per far precipitare la situazione, madre e figlio man darono a casa di Maria una donna che la invitò a seguirla perché i due desideravano parlarle. Maria fu condotta fuori paese, in una masseria, dove i due la attendevano e le proposero di ricorrere al solito mezzo in uso da queste parti per affrettare il matrimonio, cioè di scappare di casa e di convivere per qualche tempo *more uxorio*. Di mala voglia cedette alle insistenze e restò nella masseria. Qualche mattina dopo Maria si alzò fiacca e disappetente, poco disposta a sbrigare le faccende di casa: il concubino le ordinò con modi un po' bruschi di stirargli la biancheria e ne nacque una pic cola lite. Dopo aver stirato, mentre si recava a casa di una vicina per restituire il ferro da stiro, incontrò per via i SS. Pietro e Paolo che le dissero: "Lascia stare il ferro e vieni con noi." "E mio marito a chi lo lascio?" "Non ti preoccupare di tuo marito" fu la risposta.
Era di domenica, a mezzogiorno, proprio nello stesso giorno e nella stessa ora in cui fu per la prima volta pizzicata dalla taranta ed ebbe la prima chiamata da S. Paolo. Maria, dopo aver vagato per tre giorni per i campi fece ritorno presso i suoi: S. Paolo, scontento di lei perché aveva contravvenuto al suo ordine di non sposarsi, la lasciò pizzicare una seconda volta costringendola a ballare per nove giorni. Intanto tutto il vicinato sapeva che essa era stata nella mas seria con il giovane, e, per riparare al mal fatto, si rendevano ormai necessarie le nozze, anche se sgradite a lei e al Santo. Il conflitto giunse così ad un compromesso: Maria consentì alle nozze col nuovo pretendente — cioè con l'attuale marito — ma al tempo stesso mantenne il suo rapporto

stagionale con la taranta e col Santo, rinnovando crisi e ballo ogni anno, con spiccata elettività per i mesi caldi, per il periodo catameniale e per l'approssimarsi della festa di Galatina (*Ibid*., pp. 73-74).

"Rimorso, che fa piangere"

Viene proposta, infine, un'interpretazione psicologica di questo caso di tarantismo. Questa interpretazione si basa su osservazioni cli niche e su test. Ma in realtà bisognerà aggiungervi, in seguito, un'ana lisi sociale e politica della "terra del rimorso" e della sua miseria. Ma, forse, l'interpretazione ultima verrà fornita dalla stessa tarantata:

> La interpretazione da dare a questo racconto — che fu ricavato sulla base di colloqui con la tarantata e i suoi familiari — non sem bra molto difficile. Il "primo morso" ebbe luogo subito dopo la delusione d'amore, manifestando il suo carattere simbolico anche nella attribuzione ad esso di un giorno e di un'ora che sono cano nici nel tarantismo. In occasione del primo morso fu stretto il patto di fedeltà con S. Paolo, e delle mistiche nozze con lui; ciò che non fu possibile in terra venne proiettato nel cielo e S. Paolo costituì la figura sublimata del primo amore sfortunato. Nello stesso giorno e nella stessa ora del primo morso, il Santo geloso venne a ripren derla nella masseria in cui era fuggita, contravvenendo al patto, e la punì del tradimento rinnovando "morso" e "veleno" e costringen dola alla danza. Obbligata dalle circostanze a sposarsi con un uomo che non amava Maria continuò periodicamente a pagare il suo tri buto alla taranta e ai Santo, recitando ogni volta nel simbolismo del rito la vicenda del morso d'amore, e ogni volta risanando per gra zia dello sposo celeste, proiezione e sublimazione di quello terreno che andò irrimediabilmente perduto. Nell' orizzonte mitico-

rituale del tarantismo — e dell'innesto cristiano della figura di S. Paolo — Maria faceva periodicamente defluire le sue cariche conflittuali e realizzava in simbolo le sue frustrazioni, alleggerendo i periodi intercerimoniali, cioè la vita quotidiana, di un carico di sollecita zioni dell'inconscio che sarebbe stato estremamente pericoloso se non avesse trovato nel tarantismo un progetto socializzato e tradi zionalizzato di trattamento calendariale e festivo.

Attraverso l'ordine mitico della "taranta", del "morso", del "veleno" e di S. Paolo, Maria dava configurazione a contenuti psi chici conflittuali e frustranti, e mediante l'ordine rituale della musica, della danza e dei colori raggiungeva quei contenuti secondo una posologia "pro anno", che li evocava a tempo e luogo e li faceva comunicare col piano delle realizzazioni simboliche pro poste dal mito. Al tempo stesso Maria faceva defluire in forma alie nata la carica aggressiva contro il marito non gradito, metteva in difficoltà la vita coniugale, danneggiava economicamente la fami glia non amata, e richiamava sul proprio dramma, in modo clamo roso, la attenzione di un pubblico che normalmente non si occupava di lei. La gravità dei conflitti personali e ambientali di Maria trovarono eco nelle risposte alle tavole II, V, VII e IX del Rorschach, che manifestarono una tematica macabra, aggressiva e violenta. Nel corso della somministrazione delle parole-stimolo, Maria alla parola "morso" rispose: "rimorso, che fa piangere" (*Ibid*., pp. 74-75).

Un analizzatore

Abbiamo già visto come il padrone di Maria intervenga brutalmente alla fine della prima giornata per rammentare

i suoi interessi; per lui, questa terapia ha un solo scopo: ricostruire la forza-lavoro della tarantata.

Si disvela così in parte, la base economica del tarantismo. De Martino ritorna sull'argomento per dare alcune indicazioni supplementari, che sono però ancora molto insufficienti:

> Nel corso della indagine dell'estate del '59 fu pienamente con fermata la osservazione ricorrente nella letteratura tradizionale sul tarantismo circa il dissesto economico provocato nelle famiglie dal ricorso periodico all'esorcismo musicale. Maria di Nardò, abitante in un vano senza acqua e senza servizi igienici, salariata presso un proprietario terriero del paese, col marito tubercolotico e spesso disoccupato, pagava i 4 suonatori, per ogni giorno di ballo 12.000 lire, più il vitto: nel 1959, per due giorni di ballo, la spesa si era aggirata intorno alle 30.000 lire, anticipate dal padrone e da scon tarsi con giornate lavorative gratuite. A questa spesa occorreva aggiungere il lucro cessante delle giornate lavorative perdute durante il ballo e nel periodo immediatamente successivo ad esso, quando Maria non si sarebbe ancora sentita in condizioni di affron tare le fatiche dei campi. Pietro di Nardò, assegnatario di un podere di 9 ettari pagava i suonatori 14.000 lire al giorno, più il vitto, più il tempo che non lavorava sia durante il ballo che dopo (talora per più di una settimana). Carmela di S. Pietro Vernotico, il cui padre era assegnatario di un podere di 2 ettari a vigneto, era costata alla sua famiglia 60.000 lire per 3 giorni di ballo più il vitto, l'alloggio e due spese di viaggio per i suonatori, che venivano da Squinzano. La famiglia aveva 30.000 lire di debito con una bottega di generi alimentari e tutto il denaro destinato al corredo di Car mela era andato speso per farla ballare, per portarla a Galatina e per pagare il medico di Lecce (come si

> ricorderà anche Maria di Nardò per evitare un matrimonio sgradito ricorreva all'argomento, del resto veritiero, che non poteva farsi il corredo perché il suo bilancio era gravato dalle spese per i suonatori). Concetta di Càn nole, moglie di un mezzadro (are 66) che era anche piccolo coltiva tore diretto (are 60) e che saltuariamente lavorava come bracciante e come tagliapietre, ci riferì che dopo il ballo e dopo la grazia "si andava alla cerca", cioè si era costretti quasi a chiedere l'elemosina per fronteggiare il dissesto economico e lei stessa per ballare e per recarsi a Galatina si era fatta qualche volta prestare del denaro (*Ibid*. pp. 102-103).

Il tarantismo potrebbe così costituire, a ragione, un analizzatore della situazione del Mezzogiorno italiano. Il corpo in transe è il luogo in cui si inscrive un momento socio-storico. Ma, prima di sviluppare questo concetto, è necessario fare altre precisazioni sul livello costitu ito dal corpo.

I moduli coreutici: danza profana e danza di possessione

Quando si osservano le danze di possessione, si ritrovano dei passi di danza che esistono anche nei contesti profani. Col tarantismo, si può porre la questione delle differenze: la tarantella è effettivamente una danza popolare del Sud italiano ("da Taranto a Napoli…"), ma esiste anche una "tarantella liturgica", per usare l'espressione di De Martino, il quale utilizza a questo proposito, abbastanza eccezional mente, il concetto di "possessione" nel senso africano del termine:

> Quando si parla di moduli coreutici del tarantismo occorre prescindere dai modi della danza profana, e riferirsi unicamente al danzare come momento di un

> rito, nel più vasto organismo di un certo simbolo mitico-rituale. La tarantella che viene danzata durante il tarantismo non è la tarantella profana, ma una liturgia che narra in modo esemplare, e al tempo stesso rivive, il passaggio dalla crisi alla sua risoluzione. Poiché la più antica letteratura sul tarantismo ha solo accenni occasionali e rapidi sui moduli coreu tici, nella esplorazione dell'estate del 1959 fu dedicata particolare cura al reperimento di tali moduli. Fu così identificato un ciclo coreutico bipartito, indefinitamente iterato nel corso del rito sino al momento della "guarigione": tale ciclo si articola in due fasi suc cessive la prima al suolo, orizzontale, orientata prevalentemente verso l'identificazione mimica con l'animale mitico (cioè la taranta), e la seconda in piedi verticale, prevalentemente orientata verso una risoluzione agonistica della possessione, mediante figure propriamente coreutiche. In altri termini nel quadro di un ordine rituale articolato in moduli di tempo (il calendario stagionale, l'ora della grazia) e di luogo (il *templum* della cura domiciliare o della cappella), cromatici (i colori simbolici) e sonori (i ritmi e le melodie impiegati nel corso della cura), trova il suo posto la tradizionalizza zione e istituzionalizzazione di determinati moduli coreutici (*Ibid*., p. 336).

Il tarantismo salentino è entrato nella sua fase di declino e di disar ticolazione. Come altrove, questa usura si traduce in un impoveri mento progressivo del rituale: così, ad esempio, la danza della spada, descritta da antichi autori, è scomparsa, mentre si conserva ancora — ma come spettacolo — nell'Africa del nord.

Le due fasi coreutiche

Nel 1959, nel momento dell'osservazione, sussistono ancora degli eventi coreutici e rituali. Essi assumono la

forma seguente:

Fase al suolo. Partendo dalla posizione di riposo-supina, le gambe unite o leggermente divaricate, le braccia rilassate lungo i fianchi o in posizione obliqua aperta, la tarantata, al prorompere dei suoni, inizia un movimento ondulatorio e sussultorio del corpo, con inclinazione e rotazione ritmica della testa e una corrispon dente inclinazione ritmica delle gambe in senso unico e contrario. Segue uno strisciare sul dorso, a gambe raccorciate, lungo il peri metro cerimoniale, puntando ritmicamente i talloni e continuando il movimento della testa. Lo strisciamento al suolo può essere inter rotto da improvvise rotazioni del corpo puntando la testa, o da un rapido succedersi di supinazioni e di pronazioni (cioè da rotola menti del corpo). La tarantata passa quindi alla posizione prona, le gambe leggermente divaricate, le braccia rilassate lungo il corpo e oblique, oppure flesse sotto il petto o sotto il viso, sempre conti nuando l'inclinazione e la rotazione ritmica della testa, come nella posizione supina, e imprimendo anche alle gambe una inclinazione ritmica in senso unico e contrario, puntando sulle punte.

Fase in piedi. Improvvisamente la tarantata si alza, dando inizio alla fase in piedi che si fonda su tre tipi di passi di sbalzo: saltellato semplice, saltellato doppio e lanciato. Le figurazioni in piedi si svolgono su questi tre tipi fissi, ma la sequenza coreutica, cioè la coreografia, è variabile. La fase in piedi si articola in figurazioni da fermo (o quasi fermo) e in figurazioni in movimento. Le figurazioni in piedi da fermo, eseguite con passo saltellante semplice, laterale e semplice avanti-indietro, ovvero con saltellato doppio, danno luogo alle seguenti figurazioni particolari: a) braccia rilassate lungo il corpo, testa flessa in avanti, testa rovesciata indietro; b) braccia rilassate lungo i fianchi, tenendo alle due estremità un

panno colo rato; c) un braccio rilassato lungo i fianchi, mentre l'altro, in alto, fa roteare il fazzoletto; d) braccia in avanti leggermente oblique in dentro, tenendo il fazzoletto alle due estremità all'altezza della vita o della testa; e) braccia flesse con mani ai fianchi; f) un braccio rilassato lungo il corpo mentre l'altro è flesso al fianco; g) un brac cio flesso al fianco mentre l'altro leggermente obliquo in avanti fa oscillare il panno colorato lateralmente; h) braccia in alto, legger mente oblique in fuori, pestando il panno colorato; i) braccia flesse in avanti tenendo il panno colorato teso contro il petto; l) braccia flesse, l'uno in avanti in alto, e l'altro in basso indietro, tenendo il fazzoletto alle due estremità teso dietro alla schiena; m) braccia flesse all'altezza della testa, tenendo il panno colorato alle due estremità teso dietro il collo; n) soprassalto su un piede che fa perno, mentre l'altro, puntato a terra, segue; o) soprassalto su un piede mentre l'altro si avvicina e si allontana incrociandosi; p) soprassalto sul panno colorato con braccia oblique in fuori; q) soprassalto sul panno colorato con braccia in avanti, con mani unite, o anche battendole. Le figurazioni in movimento, eseguite con passo saltellante semplice, doppio e lanciato, ripetono in sostanza le figurazioni da fermo. Il passo lanciato può essere a passi lunghi o brevi, trasformandosi in quest'ultimo caso in passo rit mato. In generale l'iter coreutico è circolare, seguendo il perimetro cerimoniale.
La conclusione dell'intero ciclo coreutico ha luogo nella fase in piedi: la tarantata comincia ad eseguire una serie di circoli concen trici di raggio sempre minore, con passi saltellanti semplici e doppi, che ben presto si trasformano in piroette instabili e si concludono caracollando: la tarantata torna così alla posizione di riposo, supina (*Ibid*., pp. 337-338).

Nella cappella di San Paolo, a Galatina

Tutto ciò che finora è stato descritto si svolgeva a domicilio, nelle case dei tarantati. Anche nel Senegal e nell'Africa del nord le terapie analoghe si svolgono in casa dei pazienti.

Ma in Puglia questa terapia domiciliare deve essere completata con un pellegrinaggio alla cappella di S. Paolo. E qui tutto si modifica, e viene finalmente distrutto: qui come altrove la religione dominante si oppone al fatto di lasciar entrare la transe rituale popolare nei luoghi del nuovo culto dominante. La terapia viene tollerata, purché si svolga all'esterno. Ma tale terapia è considerata soltanto tale. La sua antica connessione con i culti di possessione viene adesso distrutta.

Nella cappella di S. Paolo a Galatina, come nel Santuario della Madonna nei pressi di Napoli, restano soltanto le grida e le convulsioni. Questa è l'ultima fase della decomposizione: "l'isteria collettiva" che precede l'isteria privata, senza danza, senza colori, senza partecipazione sociale, su un divano…

De Martino descrive questa fase della Cappella:

> Durante la vicenda che ha luogo in cappella il 28 e 29 giugno la mancanza dei suoni, e quindi della funzione regolatrice del ritmo, provoca una evidente disarticolazione del ciclo coreutico bipartito dominante nel rito domiciliare: i moduli della danza appaiono in modo frammentario e caotico nel quadro di un comportamento complessivo molto più prossimo agli stati psichici morbosi che all'ordine risolutivo del rito. D'altra parte risulta dalle schede di osservazione in cappella che i tarantati e i loro familiari tentano di ricostruire alla meno peggio le condizioni del rito domiciliare, aiu tandosi col canto di brani di pizzica-

tarantata e accompagnandosi col battito ritmico delle mani, in sostituzione del tamburello (*Ibid*., p. 339).

Il grido degli ossessi

Nella cappella di S. Paolo prevale, come si è detto, il disordine della crisi sull'ordine del rito, a differenza della cura domiciliare dove prevale invece l'ordinata risoluzione coreutico-musicale della crisi iniziale. Abbondano perciò in cappella manifestazioni sonore che solo marginalmente hanno contatto con la musica: grida, ran toli ritmati, abbozzi di lamento, percussioni a pugni chiusi della grata che protegge la statua del Santo, e simili. Tuttavia pur in que sto sostanziale disordine si manifesta un continuo conato alla ritualizzazione, all'impiego di comportamenti comuni tradizionalizzati. Così vi è un grido caratteristico delle tarantate che si basa su due sillabe "A-hi", secondo un rapporto di tempo così stabilito: A = hi! A-hi! A + hi! Tale rapporto temporale si svolge in un ambito che va con intonazione approssimata dall'intervallo di seconda diminuita a quello di nona (*Ibid*., pp. 368-369).

L'amore e il denaro

L'erotismo è visibilmente al centro dei comportamenti di transe e di possessione. Ogni transe è, in un certo senso, una transe sessuale.

Ciò è ben visibile nei canti che fanno parte del repertorio rituale. Eccone uno, a titolo d'esempio, con il commento di De Martino:

O Santu Paulu meu delle tarante
che pizzichi le caruse tutte quante
O Santu Paulu meu delle tarante

che pizzichi le caruse 'nmezz'all'anche
e le fai sante
O Santu Paulu meu de li scorpioni
che pizzichi li carusi int'a i balloni.[4]

Questi distici sono cantati da soli oppure nel corso di una lunga serie di stornelli più o meno frammentari, attinti dal patrimonio tradizionale e rispecchianti le più diverse situazioni erotiche e il più vario campionario delle traversie d'amore (*Ibid*., p. 361).

Se la tarantola è un ragno, in senso più generale, in quanto animale mitico che "morde" e "fa danzare", essa designa altrettanto bene lo scorpione… Ancora, e soprattutto, la tradizione popolare ha saputo indicare con le sue canzoni l'importanza centrale della sessualità nella genesi della "malattia" chiamata tarantismo. Anche qui sarebbe neces sario riprendere il confronto con altre culture. Sarà sufficiente, per concludere su questo punto, citare una storia raccontata da Métraux relativa al vodu. Possiamo riconoscere in essa la storia di Maria di Nardò:

Una povera donna, venditrice di frutta al mercato di Port-au-Prince celebrava ogni anno una cerimonia privata in onore di un loa personale il capitano Deba, che, nel corso della possessione della donna, appariva come un ufficiale di alto rango della marina americana. Essa faceva economie nell'intento di comprargli *whisky, porridge* e altri alimenti graditi agli americani, e quando lo spirito del capitano la possedeva, essa si mascherava con un casco, fingeva di remare e canticchiava canzoni americane. Questa trasformazione di una divinità vodu in un personaggio esotico avrebbe potuto apparire almeno singolare se non si fosse trovato che la donna in questione era stata, una volta, l'amante di un fuciliere americano. Il loa aveva preso la figura del suo amante,

non senza tuttavia salire di grado! Attraverso queste possessioni annuali essa così si risom mergeva nel passato, trasfigurandolo…[5]

Donde il commento di De Martino:

Questo episodio pone in rilievo con particolare evidenza la affinità di "funzioni" dei loa haitiani e della taranta pugliese. Infatti, il caso della fruttivendola di Port-au-Prince richiama — sempre dal punto di vista della funzione dei rispettivi simboli mitico-rituali — il caso di Maria di Nardò, che ogni anno rinnovava il legame con un amore precluso, trasfigurandolo nel rapporto con la taranta e con S. Paolo (*Ibid*., p. 194).

Due sistemi terapeutici equivalenti: hadra e tarantismo

Quando si scoprono, con De Martino, certi aspetti strutturali del rito italiano dei tarantati, si è immediatamente colpiti dalle numerose analogie con le pratiche maghrebine (dalla Libia al Marocco) della terapia tradizionale.

Per esplorare tali analogie, è necessario ricordare innanzitutto che le pratiche della transe e dell'estasi, nell'Islam maghrebino, si svol gono in due gruppi, fra loro collegati, di istituzioni sia religiose sia terapeutiche.

a) considero qui come istituzioni religiose della transe araba, che ho descritto più diffusamente in un capitolo precedente, le confrater nite estatiche degli Essaua, Jilala, Hamatcha, Gnaua, ed altre sette o confraternite che organizzano cerimonie religiose e terapeutiche nei loro *zauia* (santuari o "marabutti"). Queste pratiche religiose estati che sono il retroterra religioso della terapia che qui ci interessa;

b) La terapia con transe (anche se non mediante transe) si fa, come per i tarantati, a domicilio. Gli ossessi (mamelucchi) fanno venire nella loro casa un gruppo musicale e terapeutico di Jilala, di gnaua, a seconda delle regioni, delle scelte familiari e di altre circostanze. Il rituale terapeutico può durare una notte (*lila*) oppure due o tre gior nate. È, questa, la *hadra* (lo stesso termine viene usato per le cerimo nie religiose con transe).

Il cliente è qualcuno che, a un dato momento della sua esistenza, è caduto in transe, spesso udendo l'appello di un ritmo della hadra. Ma può anche accadere che certi disturbi (paralisi, ossessioni, ecc.) siano essi a provocare una committenza indirizzata ai suonatori terapeuti.

Qui non tratto nei dettagli le questioni relative a questi interventi.

Nel Maghreb oggi, e particolarmente in Marocco, l'attività delle confraternite della transe è essenzialmente un'attività terapeutica. Abbiamo già visto in che cosa essa essenzialmente consista: su richie sta di un ossesso, o della sua famiglia, un gruppo musicoterapeutico va nella casa del cliente e vi svolge il suo rituale. E, in genere, questo verrà rinnovato ogni anno, nella stessa epoca, generalmente in estate.

Si suol dire che se il rituale non viene ripreso ogni anno, l'ossesso proverà nuovamente gli stessi disturbi. E sembra altresì che nell'inter vallo annuale che separa i due hadra terapeutici, i "sintomi" della possessione siano scomparsi, oppure si siano "addormentati".

Si vede dunque, adesso, come sull'una o sull'altra sponda del bacino del Mediterraneo, in ambiente musulmano come in ambiente cristiano, si ritrovino delle pratiche equivalenti.

Indichiamone alcuni aspetti comuni:

a) da una parte e dall'altra, abbiamo una concezione ritualistica della terapia, la quale deve essere riprodotta di anno in anno.

b) da una parte e dall’altra i terapeuti sono dei suonatori;

c) in entrambi i casi esiste un simbolismo terapeutico dei colori;

d) si trovano delle danze praticamente identiche ma in via di

estinzione: ad esempio la danza delle spade si pratica nel corso del rituale terapeutico tanto in Italia quanto in Marocco;

e) si potrebbero anche rilevare altre analogie coreutiche, come ad esempio la “fase al suolo” seguita da una “fase in piedi”, ecc.

Problemi non risolti

La transe terapeutica resta, almeno parzialmente, enigmatica. Non si può, infatti, rispondere a tutte le domande che sorgono sia per osservazioni sul campo sia per letture fatte su tale problema.

1. Come definire gli stati che suscitano l’intervento della terapia rituale? Quali sono le “malattie” che provocano il ricorso a questo tipo di intervento? Nelle società che conoscono la transe in forme isti tuzionali molto spesso si possono distinguere la follia di origine orga nica e la possessione, la quale ultima è correlata al rituale. Era ciò che avveniva in Grecia, ed è ciò che oggi si verifica in Africa del nord.

Le ricerche dell’etnopsichiatria hanno fatto progredire l’analisi; ma ancora non esiste, per quanto ne so, una spiegazione definitiva, indi scutibile, sull’origine di tutti i disturbi che vengono trattati sotto la voce possessione; a meno che non si ammetta che tutto ciò non è altro che isterismo. Io, invece, ho sostenuto l’ipotesi inversa, e cioè che l’isteria non è altro che una delle modalità psicofisiche, un insieme di comportamenti possibili, più o meno attualizzati a seconda delle cul ture e dei momenti storici.

2. Un’altra domanda riguarda l’efficacia terapeutica dei rituali. Tale efficacia è generalmente riconosciuta: ma sembra che il risultato otte nuto consista, in effetti, in un qualche “contenimento dei danni”. L’ossesso che si sottopone a questi interventi terapeutici impara, come Maria di Nardò, a vivere col suo male a condizione di ricominciare regolarmente a “danzare” la sua “possessione”. Si può dunque consta tare una certa efficacia catartica, che si è potuta paragonare all’effetto dello psicodramma (Collomb 1965), o della psicoterapia di gruppo (Zempleni 1966). Per De Martino, si tratta di “esorcismo musicale-coreutico-cromatico”, ma questa espressione è descrittiva e non espli cativa. Forse la necessità di ripetere regolarmente l’azione terapeutica è legata ai cicli di feste e di riti di passaggio stagionali. Si osserverà inoltre che le psicoterapie del giorno d’oggi comportano anch’esse una regolarità temporale di tipo ritualistico: regolarità delle sedute, lo stesso giorno, alla stessa ora… Ciò, tuttavia, non serve a spiegare per ché accade che nel Maghreb, a Galatina e altrove occorra ricomin ciare ogni estate a danzare la danza di possessione, e perché, anche, il culto dei rab presso gli uolof debba anch’esso esser praticato con molta regolarità: bisogna qui fare l’ipotesi che un tale ritualismo è terapeutico in se stesso, in quanto permette di costruire un certo ritmo di vita, in quanto esige un impegno rituale intenso e solenne in momenti che ritornano con grande regolarità.

Un’altra ipotesi potrebbe esser costruita a partire dall’analisi bioe nergetica. Si porrà allora l’accento, con Bastide, sull’aspetto di “cura motoria” che appare in tali rituali.

All’insieme dei rituali terapeutici si può poi estendere il concetto di efficacia simbolica, elaborato da Lévi-Strauss per spiegare gli effetti della cura sciamanica. Si può altresì, con Ortigues, mettere in rilievo l’efficacia istituzionale che è

particolarmente visibile nell'istituzione della "casa del rab" che è centrale nel samp, ed anche nello ndöp uolof (Ortigues 1966; Zempleni 1966).

Sottolineiamo, infine, la necessità di un'efficacia sociale e culturale. La terapia rituale presuppone un orizzonte religioso di credenze, e il rito entra nel suo declino una volta che tale orizzonte venga a mancare.

L'autonomia del dispositivo terapeutico

Infine, e malgrado l'osservazione precedente, è essenziale dissociare, nell'analisi, il culto religioso della possessione (e più in generale le istituzioni religiose della transe e dell'estasi, e della transe mistica) e i riti terapeutici che da esse derivano.

È la storia stessa, d'altronde, che produce tale dissociazione.

Già lo sciamano — come osserva Eliade — non assume tutte le funzioni religiose nella propria società.

In seguito, l'attività terapeutica tradizionalmente legata alla religione tende a separarsene. Certo, Zempleni fa osservare, a proposito dei riti uolof, che "il culto dei rab, per quanto sia degenerato, è innan zitutto una religione" (1966, p. 299). Nel suo contesto, questa osser vazione introduce una precauzione metodologica: gli ossessi rituali non sono, nella maggior parte, nel paese uolof, "né 'pazzi' né 'anormali"', e "bisogna avere una concezione davvero schematica dell'approccio psicopatologico, così come delle religioni africane, per ritenere disonorante per queste l'applicazione di certi concetti e stru menti di analisi derivanti da quello" (*Ibid*., p. 300). In altri termini: il culto di possessione non è un manicomio. Ma Leiris dichiara in L'*Afri que fantôme* che l'impresa di Melkam Ayyahu rappresentava per sua figlia "un'eredità di nevrosi e un fondo di commercio…"

Anche in questo caso bisogna adottare il metodo genealogico:

— nella prima fase del culto di possessione (il tipo 1 di Sh. Walker) è la religione che predomina; la terapia non ha praticamente posto nella misura in cui non esiste nessuna corrispondenza fra le divinità celebrate dagli ossessi in transe e la personalità di tali ossessi;

— in una fase intermedia, c'è equilibrio;

— infine, nel decomporsi dei culti di possessione, è la terapia che predomina. La vita religiosa è altrove.

A Galatina, come nel Maghreb, anzi più ancora che nel Maghreb, la terapia della possessione, o del "morso", viene finalmente a sepa rarsi, nonostante l'intervento magico di San Paolo, dall'universo reli gioso dominante. Ma la transe non muore; si trasforma.

Sembra accertato che i grandi momenti della transe siano legati, spesso, a crisi che sono, nello stesso tempo, economiche e politiche. Così, il declinare del dispotismo orientale provoca, nelle fenditure che si producono nelle società, contemporaneamente il sorgere del profetismo ebraico, del menadismo greco nelle sue prime forme dio nisiache, e più in generale un fermento misticheggiante in tutto il Medio Oriente e nel Mediterraneo.

Al declinare del Medioevo, un'altra crisi provoca il sorgere di feno meni analoghi. La crisi del mondo arabo-musulmano provoca, come segnala A. Ayache, una forte spinta mistica. In Europa, il declino del sistema feudale, la grande crisi del XIV e del XV secolo produce anch'essa un'intensificazione della transe collettiva e del misticismo.

Anche oggi, in forme diverse, assistiamo a fenomeni dispersi, ma probabilmente significativi:

— in Africa, si segnala una recrudescenza dei riti di possessione, che probabilmente è legata alle difficoltà della vita, al disincanto, alla rottura culturale fra le classi che detengono il potere ed i popoli, oltre che a conflitti

generazionali, legati all'importanza numerica crescente della nuova generazione;

— negli Stati Uniti, e poi in Europa, si trovano già i segni, ancora marginali e da "controcultura", di un interesse per la transe. Nello stesso tempo, l'idea della transe si trasforma. La parola tende a desi gnare adesso tutti quegli stati sconosciuti, o mal conosciuti, naturali o provocati, che hanno probabilmente la loro sede nel sistema limbico, sede dei centri emotivi del cervello. La transe, oggi, è l'altra coscienza.

---

[1] "Ipnotizzata" nell'edizione francese [N.d.C.].

[2] "Ipnotizzazione" nel testo francese [N.d.C.].

[3] *Défonce* nell'edizione francese. Termine *argot* che allude all'uso della droga; e per estensione al *viaggio*, allo *sballo*, all'essere "*fatti*", *fusi* [N.d.C.]

[4] Caruse = ragazze; carusi = ragazzi; balloni = testicoli [N.d.C.]

[5] A. MÉTRAUX, *La comédie rituelle dans la possession*, in «Diogène», n. 11, 1955 p. 34. Il brano qui riportato si trova in: E. DE MARTINO, *La terra del rimorso*, cit., pp. 193-194, che segnala in nota la fonte citata [N.d.C.).

Parte terza

L'altra coscienza

CAPITOLO 13

Gli stati “altri”

La questione della transe si pone oggi nel contesto delle ricerche sugli *altered states of consciousness* (Ferguson 1974). Come tradurre questa espressione? Propongo, anziché il concetto di alterazione, che risente l’impronta della storia della psichiatria, l’idea o l’immagine di una coscienza *esplosa*, *aperta*, *altra da sé*. La transe, dunque, è l’“altra” coscienza.

Coscienza lucida e coscienza alterata

Il concetto di “alterazione” presuppone una coscienza chiara pre cedente che verrebbe in seguito modificata, così come si può alterare la limpidezza dell’acqua. Ma queste alterazioni che definiscono quelli che si chiamano “stati secondi” non sono per nulla una modificazione secondaria. Al contrario, è la coscienza lucida ad essere seconda e ad essere una coscienza mutilata, e nello stesso tempo asservita sia alle necessità della produzione che alle esigenze dell’ordine. La coscienza cosiddetta alterata è al contrario originaria, è la coscienza dello stato primario, e non “secondo”, di fusione e indistinzione.

Ma dal momento che è tenuta sotto controllo, questa coscienza originaria apparirà come alterata, “esplodente” o anche “sballata” una volta che essa venga ritrovata e rimessa in libertà.

Così l’analisi, clinica e sperimentale, di questi stati di coscienza “alterata” costituisce come un punto di svolta e

una controprova nell'analisi e nella ricerca, altrimenti impossibile, di ciò che è origina rio.

Nello stesso tempo il fatto di produrre così un concetto generaliz zante, che permetta di assumere tanto gli stati cosiddetti di transe in senso stretto, quanto altri stati di rottura e di esplosione, presenta diversi vantaggi:

a) s'intravede la necessità metodologica di lavorare sulla transe alla luce di altri stati ad essa vicini che si possono sperimentare;

b) si tiene presente il fatto che nei momenti originari della coscienza tutti questi stati cosiddetti alterati si trovano indistintamente mescolati.

Queste poche osservazioni servono da introduzione all'esame di alcuni recenti lavori sulla transe.

Un fenomeno normale

La transe è, innanzitutto, un comportamento motorio diverso dal solito. Per l'osservatore occidentale, essa è un sintomo psicopatico. Ma altrove, tradizionalmente, nella cultura religiosa e popolare, essa è o l'estasi del corpo, oppure l'intervento di un dio, di uno spirito, di un "demone" che cavalca il corpo dei posseduti.

Mauss scriveva già nel 1930:

> Io credo, appunto, che, anche al fondo di tutti i nostri stati mistici ci siano delle tecniche del corpo che non sono state studiate, ma furono perfettamente studiate dalla Cina e dall'India, fin da epoche antichissime. Questo studio socio-psico-biologico della mistica deve essere fatto. Penso che esistano necessariamente dei mezzi biologici per entrare in "comunicazione con Dio" (Mauss 1936; ed. ital., 1965, p. 409).

La transe non è un fatto patologico. È un fenomeno normale la cui base è neurofisiologica, corporale. Su questa base, ogni cultura impone un contenuto ed un significato. Di più, come vedremo, la cul tura, e più precisamente l'immaginario sociale, può provocare la transe, può mettere il corpo in transe.

La stimolazione transmarginale

Sargant (1957) si serve del modello del riflesso condizionato per spiegare questi fenomeni. A partire dal modello pavloviano, egli ela bora la teoria della "stimolazione transmarginale": i fenomeni di transe sono delle risposte del sistema nervoso centrale a diversi gradi di stimolazione o di inibizione che debordano da ciò che il corpo è preparato ad affrontare. Questo "debordare" dissesta l'organismo fino all'isteria e alla sincope. La fatica, le droghe, i cambiamenti ghiandolari possono abbassare la resistenza del soggetto fino a tali esiti estremi.

Nelle forme religiose e politiche del lavaggio del cervello e della conversione provocata questo meccanismo viene usato per condizionare l'individuo a nuove credenze e a nuovi comportamenti.

Nei riti di possessione, al contrario, l'estrema stimolazione cultu rale produce dei comportamenti che arricchiscono nello stesso tempo l'individuo e la comunità.

Gli stati modificati di coscienza (A.S.C.: altered states of consciousness)

Viene chiamato oggi transe quell'insieme di stati di coscienza "alte rata" (*altered states of consciousness*) che comprendono l'estasi, la fantasticheria diurna, il sonno e il sogno, l'ipnosi, l'isolamento senso riale, gli stati isterici di

dissociazione e di spersonalizzazione, le aber razioni mentali indotte dalla farmacologia (Ferguson 1974).

Questi tipi di alterazione della coscienza sono

> indotti da agenti fisiologici, psicologici e farmacologici che pos sono esser riconosciuti soggettivamente dall'individuo stesso o da un osservatore obiettivo come presentanti, in termini di esperienza o di funzionamento psicologico, un sufficiente scarto in rapporto a certe norme generali dello stato di veglia (*waking consciousness*).
>
> Tale scarto si presenta altresì come una maggiore preoccupa zione per le sensazioni interne e per i processi mentali, e mediante mutamenti nei processi di pensiero formale.
>
> Al di qua e al di là di un certo livello di stimolazione eterocettiva necessaria al mantenimento dello stato di veglia, si ha produzione di A.S.C. Tale produzione si verifica quando un agente o una manipolazione qualsiasi interferiscono con le efferenze propriocettive e sensoriali e con le efferenze motorie e pulsionali, ed anche con i processi cognitivi.

Ludwig distingue cinque tipi di situazioni produttrici di A.S.C.:

1. Diminuzione delle stimolazioni eterocettive e delle attività motorie: risultato di una riduzione assoluta dell'apporto sensoriale; modificazione dei *pattern* di dati sensoriali; esposizione costante a sti moli ripetitivi e monotoni. Vengono qui inclusi la transe ipnotica, gli stati mistici e ascetici, la letargia del periodo dell'iniziazione.

2. Aumento degli stimoli eterocettivi e/o dell'attività motoria e/o dell'emozione: a) stati mentali di eccitazione risultanti da un bombar damento sensoriale che sono, oppure non sono, accompagnati da un'attività fisica intensa

ed estenuante. Una profonda fatica mentale, una spinta emozionale possono essere fattori scatenanti. b) La danza e la transe in risposta al battere del tamburo, stati di transe ipercinetica, associati ad un contagio emozionale spesso in gruppi o in occasione di raduni di folle. c) Conversioni religiose e transe curative nel corso di esperimenti di reviviscenza; aberrazioni mentali associate a riti di pas saggio; stati di possessione da spiriti; transe sciamaniche divinatorie profetiche ed estatiche.

3. Innalzamento dello stato di vigilanza e dell'assetto mentale risul tante dall'ipervigilanza convergente e selettiva e dall'ipervigilanza periferica prolungata. Preghiera fervente; coinvolgimento totale durante l'ascolto di un oratore dinamico.

4. Diminuzione della vigilanza o allentamento delle facoltà critiche, stato mentale passivo con il minimo di pensiero attivo e diretto.

5. Presenza di fattori psicosomatici risultanti da modificazioni nella neurofisiologia o nello stato chimico del corpo, che sono sia delibe rate, sia dovute ad una situazione sulla quale l'individuo non ha alcun controllo; assopimento, disidratazione, ipoglicemia, iperventilazione, disturbi ormonali, mancanza di sonno (Ludwig 1968, pp. 71-75).

Lo stato di transe implica l'intervento di diversi fattori fra quelli che sono stati enumerati. È la specificità di questi fattori e il loro grado di presenza che determina il carattere della transe. Diversi fat tori intervengono in società diverse così come in diversi tipi di transe all'interno di una stessa società, ed anche nello stesso individuo in occasioni diverse. Le tappe iniziali della possessione possono esser dovute a un fattore e le tappe successive ad altri fattori. Così, per esempio, l'inizio di una crisi di possessione è una risposta violenta a un bombardamento di stimolazioni sensoriali eccessive.

La fase successiva, quella della cavalcatura da parte del dio (*settling of the god*) è caratterizzata da un comportamento conforme alla personalità di quel dio, con un innalzamento della concentrazione mentale e emozionale e con un coinvolgimento nel sistema mitologico (Walker 1972, pp. 12-13).

Aspetti principali degli stati modificati di coscienza

Ludwig (1968, pp. 77-83) enumera gli aspetti principali degli stati di coscienza alterata:

1. Modificazione del pensiero. L'attenzione si sposta verso l'interno. La memoria, la capacità di concentrazione e di giudizio subiscono dei disturbi.
2. Disturbi della temporalità.
3. Perdita del controllo. Possibilità di raggiungere la verità attraverso la perdita del controllo cosciente.
4. Mutamenti nell'espressione emozionale. Minor controllo e minore inibizione. Emozioni più primitive e più estreme. Possibilità di un distacco.
5. Modificazione nell'immagine del corpo. Spersonalizzazione, scissione corpo-spirito, perdita del senso del limite fra sé e gli altri o l'universo, sensazione di integrità o di trascendenza.
6. Distorsioni percettive, allucinazioni e pseudo-allucinazioni. Aberrazioni percettive determinate dalla cultura, dal gruppo o dall'individuo o da fattori neurofisiologici.
7. Modificazione nel senso o nella significazione. Maggior impor tanza e maggior significato vengono attribuiti alle esperienze sogget tive, alle idee, alle percezioni; si hanno spesso sensazioni di verità profonda, di intuizione, di illuminazione. Questa sensazione di cre scita del significato

costituisce uno degli aspetti più importanti degli stati di coscienza religiosi e mistici.

8. Esperienza dell'ineffabile. Esperienza unica o soggettiva difficile a comunicarsi per sua essenza o natura a coloro che non l'hanno pro vata. Tendenza a non ricordarsene.

9. Impressione di ringiovanimento, di speranza ritrovata.

10. Ipersuggestionabilità. Maggiore propensione ad accettare o rispondere automaticamente a ordini o istruzioni di un capo, o ancora a imperativi derivanti dalle aspettative del gruppo culturale.

L'elemento distintivo di questi stati è la convinzione emozionale nel soggetto ipnotizzato secondo cui il mondo è quale lo suggerisce l'ipnotizzatore, piuttosto che una pseudo-percezione prodotta da quella suggestione.

Si può altresì osservare una diminuzione del senso critico e nello stesso tempo della capacità di "sentire" la realtà; ad esempio un'inca pacità a distinguere la realtà oggettiva dalla realtà soggettiva. Tale situazione genera un bisogno compensatorio di sostegno alle proprie facoltà ricercando un appoggio ed una direzione in cui orientare lo sforzo per liberare l'ansia che generalmente accompagna una tale per dita di controllo. Oltre alla dissoluzione dei limiti dell'io, il soggetto ha la tendenza a identificarsi con l'autorità (che nella possessione sarebbe il dio o lo spirito, il sacerdote o l'intera comunità), i cui desi deri e comandi vengono introiettati dall'individuo. Di conseguenza sopravviene uno stato mono-motivazionale o sovramotivazionale, nel quale la persona si sforza di mettere concretamente in atto i senti menti e i pensieri di cui essa ha fatto esperienza come realtà sogget tiva. Nel corso di uno stato di coscienza alterata nel quale la realtà esterna è ambigua (o patologicamente definita, ad esempio, negli attacchi di panico e di psicosi acuta) i prodotti mentali della persona ne costituiscono la guida principale nella percezione della

realtà. In tal caso la persona è maggiormente soggetta alle sue emozioni e ai suoi fantasmi che non alle direttive date da altre persone. Prince col loca la possessione nella classe più ampia degli stati psicomotori amnestici, che comprendono l'epilessia, il sonnambuolismo, gli stati sonnambuolici indotti dall'ipnotismo e certe forme di sdoppiamento della personalità. Tali stati sono caratterizzati da: una modificazione dello stato di coscienza, da un comportamento motorio elaborato e da un'amnesia consecutiva a tutto il periodo di modificazione dello stato di coscienza.

Gli stati psicomotori amnesici sono associati a importanti cambiamenti neurofisiologici che si possono rivelare con l'elettroencefalogramma. In un certo senso la possessione assomiglia a uno stato isterico o ad una transe indotta dall'ipnosi. Tuttavia, certi aspetti della transe differiscono da questi fenomeni e suggeriscono modificazioni neurofisiologiche (Prince 1968).

Gli elementi seguenti sono spesso associati alla possessione:

1. Induzione dello stato di possessione mediante la danza su una musica ritmata.

2. Viene poi un periodo di inanizione e/o di iperventilazione; l'ipo glicemia e l'iperventilazione causano entrambe un rallentamento delle onde cerebrali. Sono sufficienti tre minuti per provocare tale muta mento.

3. Il periodo dell'attacco è segnato da un breve periodo di inibizione e di prostrazione.

4. Nei neofiti la caduta può esser seguita da un periodo di iperatti vità. Una volta acquisita l'esperienza, fa la sua comparsa un comporta mento controllato e caratteristico della divinità.

5. Durante il corso della possessione si notano tremiti sottili della testa e delle membra, e talvolta scosse più importanti e convulsive. La diminuzione della lucidità

sensoriale è evidente, e lo stato iniziale di prostrazione, le scosse muscolari e i tremiti sottili suggeriscono la pre senza di mutamenti neurofisiologici.

6. Ritorno a uno stato normale di coscienza seguito da un sonno causato dalla spossatezza, dal quale il soggetto emerge in uno stato di dolce euforia.

Questa descrizione delle fasi della transe presuppone già una certa evoluzione del comportamento estatico, la cui origine non può tro varsi che nella cultura. Infatti, quello che io ho presentato come lo stato originario e neotecnico della transe, è uno stato assai più dif fuso, immerso ancora nel corpo comune e nell'indistinzione delle ori gini. La transe che passa per diverse fasi è al contrario quella che noi possiamo osservare nei riti dei cui elementi, appresi e trasmessi, la sto ria è già sovraccarica. Questa transe elaborata si conforma a modelli dei quali è necessario tentare di ritrovare la sociogenesi. Detto ciò: con questa descrizione di una transe che attraversa fasi diverse siamo entrati nell'ambito di ciò che è osservabile nelle culture cosiddette pri mitive nelle quali la transe diventa una tecnica del corpo.

CAPITOLO 14

La transe erotica

È abbastanza comunemente ammesso il fatto che non abbiamo più, nelle nostre società occidentali industrializzate, la possibilità di com piere l'esperienza della transe così come essa è ancora possibile altrove, come esperienza di tutti i giorni. O meglio, se tale esperienza ridiventa possibile da noi, è attraverso tentativi ancora mal coordi nati, attraverso una controcultura allo stato embrionale, marginale; in tale situazione un'esperienza di transe è ancora soltanto privilegio di pochi.

Lo stato di transe

Ma si può al contrario ritenere che la transe sia un'esperienza assai più comune di quanto non si creda, se si ammette che l'orgasmo è un'esperienza generale. È questo, ad ogni modo, ciò che afferma Bataille:

> L'ansia[1] degli organi turba un ordine, un sistema sul quale ripo sano l'efficienza e il prestigio. L'essere in verità si divide, la sua unità si spezza fin dal primo istante della crisi sessuale. In quel momento, la vita pletorica della carne, urta contro la resistenza dello spirito. Non basta più neppure l'apparente accordo: la con vulsione della carne, al di là del consenso, esige il silenzio, esige l'assenza dello spirito. Il moto carnale è singolarmente estraneo alla vita umana: esso si scatena al di fuori di essa, a patto ch'essa taccia, a patto che si assenti. Colui il quale si abbandona a tale movimento non

> è più umano, si fa, al modo delle bestie, cieca violenza che si riduce allo scatenamento, che gode d'essere cieca e d'aver dimenti cato (Bataille 1957; ed. ital., 1967, p. 119).

Abbiamo riconosciuto alcune caratteristiche essenziali di quella crisi che si chiama "transe": il turbamento di un ordine, che è quello del nostro comportamento abituale, ma anche quello delle nostre maschere, del nostro "prestigio"; la rottura dell'unità psicobiologica, l'esplodere del corpo e della coscienza abitualmente ben rassettata: e questo tema dell'esplosione ritorna d'altronde costantemente nell'analisi che Bataille compie ne L'*erotismo*; la *convulsione* della carne: ed ecco un altro elemento spettacolare di molte transe, che ha fatto conferire l'attributo di "convulsionarie" a certe pratiche reli giose dell'estasi; la "bestialità": e la parola non è troppo forte dal momento che sembra indicare qui una rottura con l'ordine culturale, un fatto primario, originario, primitivo sul quale verrebbero poi a costruirsi le diverse forme di quella che Bastide chiama "l'anti-transe"; infine, l'oblio e la nozione d'oblio, legata ad una perdita totale di coscienza, di passaggio del limite e di una entrata in uno "stato secondo" è anch'essa legata alle descrizioni abituali delle transe quali vengono fatte dagli stessi protagonisti e riferite dagli osservatori.

Nel seguito di questo testo, che costituisce esso stesso una specie di transe letteraria, Bataille carica le tinte:

> Solo l'esperienza delle condizioni in cui ci troviamo banalmente nell'attività sessuale, della loro discordanza rispetto alle regole socialmente accettate, ci consente di riconoscere un aspetto inu mano di quest'attività. La pletora degli organi determina questo scatenamento di meccanismi estranei all'ordine abituale delle norme umane. Un rigurgito di sangue rovescia l'equilibrio sul quale si fondava la vita, bruscamente, una rabbia

> s’impadronisce d’un essere. Questa rabbia ci è familiare, ma possiamo facilmente imma ginarci la sorpresa di colui che non ne avesse conoscenza e che, per una macchinazione, assistesse, non visto, ai trasporti amorosi d’una donna che l’avesse colpito per la sua distinzione. Costui vi scorge rebbe il sintomo di una malattia, l’analogo della rabbia canina. Come se una qualche cagna arrabbiata si fosse sostituita alla perso nalità di colei che sapeva comportarsi con tanta riservatezza […]. E parlare di malattia è ancora troppo poco. Per il momento, la perso nalità della donna è morta. La sua morte, per il momento, lascia il posto alla cagna, che approfitta del silenzio dell’assenza prodotta dalla morte. La cagna gode — gode urlando — di tale silenzio e di tale assenza. Il ritorno della personalità la gelerebbe, metterebbe fine alla voluttà nella quale s’è perduta (*Ibid*., 1967, pp. 119-120).

L’idea della possessione si è dunque introdotta nella descrizione di questa transe, in quanto la possessione ad opera degli spiriti comporta una “sostituzione di personalità”. La personalità è morta; la cagna ha preso il suo posto. È la stessa cosa che si verifica nella possessione rituale: la transe viene vissuta e descritta come una morte della per sona che lascia il suo posto allo spirito possedente. Una versione atte nuata di questo processo è quella del “Grande angelo buono” nel vodu haitiano. Il “Grande angelo buono” è, nel linguaggio psicanali tico, l’*io* cosciente. Durante la possessione rituale esso abbandona il corpo, che è diventato il “cavallo” dello spirito possedente, il quale sostituisce il “Grande angelo buono” nel centro direzionale del sog getto.

Un’altra idea interessante nel testo di Bataille è l’ipotesi di un osservatore che non avrebbe conoscenza di “quella rabbia”: a noi essa non può generare sorpresa, dal momento che fa parte della nostra cultura la quale

prescrive, allo stesso tempo, che tutto ciò non avvenga in pubblico. Ma l'osservatore proveniente da un altro luogo "vi scorgerebbe il sintomo di una malattia". Ma è questo, appunto, proprio ciò che accade a noi quando siamo testimoni delle danze di possessione. Siamo portati immediatamente a scorgervi dell'isteria, dell'epilessia… Ma come parlare di "malattia" se la personalità è morta, se è la cagna quella che urla, se la transe non manifesta altro che l'agitarsi dello spirito possedente nel corpo del suo "cavallo"?

L'orgasmo e la transe

Come si vede, il primo interesse che suscita il testo di Bataille con siste nel fatto di suggerire che la transe non è una semplice curiosità etnologica, un fenomeno marginale sopravvissuto in qual che società del terzo mondo. La transe è un modo d'essere del corpo: le sue forme sono molteplici, ma la sua possibilità di prodursi in ciascuno di noi resta intatta; e ciò, anche se la transe degli organi può essere vis suta solo in privato, contro l'ordine costituito, anziché essere pubblica come accade per le transe rituali. Probabilmente bisogna perfino fare l'ipotesi che la nostra società abbia incanalato e nascosto nell'orgasmo ciò che altre società possono ancora vivere pubblicamente nelle loro transe di possessione.

Ciò tende a condurre alla conclusione che esista un qualche punto di contatto fra l'orgasmo e la transe. Si arriverà a dire, alla fine, che la transe è un orgasmo? In ogni caso, come vedremo, l'esperienza ses suale è centrale nella transe di possessione.

Faccio immediatamente un'altra ipotesi: se la transe degli organi e la transe rituale si assomigliano a tal punto, è per il fatto che esse appartengono entrambe alla categoria più generale degli stati che noi mal conosciamo, e che forse non

vogliamo conoscere o la cui cono scenza ci pare d'importanza irrisoria, così come irrisoria ci sembra la transe rituale presso coloro che la praticano abitualmente, là dove essa è una tecnica del corpo che resta disponibile, ma quasi un fatto da vedere come vergogna.

Questi stati mal conosciuti comportano tutti uno stretto rapporto con l'estasi sessuale. Più esattamente, se questa estasi sembra costi tuirne il sottofondo, è perché noi la conosciamo un po' meglio, e ci serve allora da modello primario per capire, per comparazione, altri comportamenti.

È pur vero che numerose osservazioni ci orientano su questa strada. Parlando della possessione da parte degli zâr, in L'*Afrique fantôme,* Leiris scrive:

> Il caso più normale di possessione da parte degli zâr è quello di una donna da parte di uno spirito maschio. Si hanno rapporti ses suali immaginati. Non è raro che, dalle case vicine, si senta una donna che dorme sola gridare, supplicando lo spirito che è venuto a farle visita di lasciarla, di smettere di farla soffrire a forza di tor mentarla. L'uomo che viene preso da uno zâr femmina ha delle pol luzioni diurne e notturne, non può più avere rapporti con una donna reale, tanto è spossato…

Queste transe africane, diffusissime negli ambienti popolari, e per fettamente ammesse dalla cultura, sono state definite come "forme inferiori" della vita mistica: il che significa che le forme "superiori" sarebbero sia quelle che si sviluppano nelle religioni monoteistiche, misticismo cristiano, sufismo musulmano, sia quelle che caratteriz zano il misticismo orientale. E infatti qua e là si ritrova, come vedremo, in forme elaborate, l'"arcaica concordanza di voluttà sen suale e rapimento religioso" (Bataille 1967, p. 127): è la "concor danza" che precisamente definisce il luogo della transe: uno stato originario e primario che è

dello stesso genere di quegli stati cosid detti “secondi”, dei quali non possiamo più ritrovare il senso se non mediante esperienze provocate e marginali.

La santa cagna di Avila

Numerosi sono i testi dei mistici cristiani, come Giovanni della Croce e Teresa d’Avila, nei quali il linguaggio della sensualità si mescola a quello del misticismo. Vediamo il seguente passo di santa Teresa:

> Gli vidi una lunga lancia d’oro che si terminava in una punta infuocata, e mi parve ch’egli a più riprese me l’affondasse nel cuore e mi trapassasse le viscere! Allorché me la toglieva, mi pareva che mi strappasse anche le viscere lasciandomi tutt’infiammata del grande amor di Dio. Il dolore era sì intenso che mi faceva gemere e pur tuttavia la dolcezza di quell’eccessivo dolore era tale che non m’auguravo certo di essere liberata [...]. Il dolore non è fisico, ma spirituale, ancorché il corpo vi abbia parte, e larga parte anche. Una carezza d’amore sì dolce quella che allora si passa tra l’anima e Dio, che io prego Dio nella sua bontà di farla provare a chiunque possa credere ch’io mento (in Bataille 1967 pp. 248-249).

Marie Bonaparte propone un’interpretazione psicanalitica di questi stati mistici, e più precisamente di questo testo appena citato:

> Tale la celebre transverberazione di Teresa cui accosterò la con fessione fattami un giorno da un’amica. Questa aveva perduto la fede ma all’età di quindici anni aveva subito una profonda crisi mistica e desiderato di farsi monaca; ora, si rammentava che un giorno, inginocchiata davanti all’altare, aveva provato tali sovran

> naturali delizie che aveva creduto che Dio in persona fosse sceso in lei. Fu soltanto più tardi, allorché si fu data a un uomo, che si rese conto di come quella discesa di Dio in lei fosse stata un violento orgasmo venereo (*Ibid*., p. 249).

Il commento di Marie Bonaparte è caratteristico di un metodo di approccio che tende a ridurre i fenomeni mistici, e più in generale tutti gli stati di transe e di estasi, se non proprio alla patologia, quanto meno all'esperienza orgasmica. Ma bisogna rifiutare questo procedi mento oppure bisogna spingerlo più lontano? Come osserva Bataille a questo proposito, "vi sono flagranti similitudini, vale a dire equiva lenze e scambi, tra i sistemi d'effusione erotica e mistica" (*Ibid*., p. 250).

Bataille, comunque, rifiuta la riduzione psicanalitica: "lungi da me l'idea — egli precisa — di dare un'interpretazione sessuale della vita mistica" (*Ibid*., p. 248). Egli si associa piuttosto alla messa a punto di padre Beirnaert:

> I mistici hanno avuto perfettamente coscienza dei movimenti sensibili che accompagnavano la loro esperienza [...]. S. Teresa e S. Giovanni della Croce ne trattano esplicitamente [...]. Ma si tratta di qualcosa ch'essi considerano estrinseco alla loro esperienza [...]. Rileviamo infine che tali movimenti, determinatisi agli albori della vita mistica, non persistono nelle tappe più avanzate, soprattutto nel matrimonio spirituale. L'esistenza di momenti sensibili nel corso dell'estasi non significa insomma affatto la specificità sessuale dell'esperienza (*Ibid*., pp. 249-250).

Questione di metodo

Gli psichiatri e gli etnologi si sono opposti ad un'analoga interpre tazione delle danze di possessione.

I primi psichiatri che hanno descritto le transe collettive dei neri afro-americani ne hanno dato un'interpretazione psicopatologica. Ma quando poi gli etnologi hanno osservato, descritto e interpretato gli stessi fenomeni, hanno accumulato le prove che dimostrano il carat tere normale di tali stati. La stessa contrapposizione la ritroviamo ancora nell'analisi dello sciamano: per Mircea Eliade egli è general mente un uomo normale, e superdotato, e ne vede la prova nel fatto che uno psicotico non potrebbe imparare tutto ciò che uno sciamano deve sapere; per Laplantine, che è un'etnopsichiatra, lo sciamano è un pazzo…

Questa contrapposizione la ritroviamo continuamente nel corso del presente saggio, ma io formulo l'ipotesi che, per superarla, occorre tentare di porsi al di qua degli stati specifici e risalire fino ad un arcaico ceppo comune di quegli stati per i quali, osserviamo, non esiste un termine comune. Formuliamo l'ipotesi che essi siano della stessa natura, dando a quest'ultimo termine un significato che evoca lo stato di natura dei filosofie dei giureconsulti del secolo dei Lumi.

Bisogna aggiungere subito però che tale stato non era allora definito, come si vede chiaramente in Rousseau, se non a conclusione di un processo di ricostruzione.

---

[1] "Transe" nell'edizione francese [N.d.C.].

CAPITOLO 15

Un dispositivo ipnotizzatore

Gli stati di transe e di possessione, in quanto sono stati dell'altra coscienza o di quella che si potrebbe anche chiamare, con W. James, della coscienza marginale (*altered states*), sono stati spesso paragonati agli stati provocati dall'ipnosi e/o suggestione. Esiste oggi, d'altronde, un rinato interesse per le ricerche sull'ipnosi, e in particolare in certi ambienti della psicanalisi: sono due psicanalisti, Gill e Brenman, che ci orienteranno in questa ricerca sull'"ipnosi e gli stati ad essa colle gati" (1959).

Significato dell'ipnosi

Gill e Brenman considerano l'ipnosi come

> un caso particolare di processo regressivo che può esser provocato sia da una privazione (*deprivation*) sensorio-motoria e ideazionale, sia dalla stimolazione di un rapporto arcaico con l'ipnotizzatore [...]. Una volta che il processo regressivo è stato scatenato da uno di questi fattori dei fenomeni caratteristici, altri fattori compa iono... (1959).

I due fattori che sono considerati responsabili dell'ipnosi sono: un funzionamento modificato (*altered*) dell'io (Ego) e un rapporto di transfert (con l'ipnotizzatore)...

Gli stati che stanno in relazione con lo stato di coscienza ipnotica sono, secondo questi autori: il pre-sonno, un "essere assorbiti" in sé stessi, in certi stati che ricordano la

transe, come accade nella pratica dello yoga, in certe esplosioni di creatività ecc. Ciascuno di questi stati può essere caratterizzato da una forma particolare di organizza zione dell'io.

Gill e Brenman enumerano quindi le funzioni dell'io:

— La coscienza di sé; il fatto di agire per abbassare le tensioni interne delle pulsioni; la gratificazione differita delle pulsioni (pro cesso secondario); i processi di percezione e di pensiero (Sh. Walker fa osservare che nella psicologia popolare haitiana del vodu questi processi sono ben designati dall'immagine del "Grande angelo buono" che, nella possessione, è sostituito da un *loa*).

Tutte queste funzioni dell'Ego vengono disturbate sia nell'ipnosi, sia nella possessione, ma occorre esaminare se si tratta dello stesso "disturbo".

Si stabilisce spesso, spontaneamente, un rapporto immediato fra la transe e l'isteria: l'assimilazione dei posseduti agli isterici è cosa banale e che tende a conservarsi nonostante le analisi degli etnologi su quel terreno. Può darsi che alla luce delle ricerche sull'altra coscienza (*altered states*), sugli stati alterati del tipo di quelli prodotti dall'ipnosi, sarà possibile modificare tali orientamenti.

Così Sh. Walker sostiene che la possessione rituale è più vicina alla coscienza ipnotizzata che non alla coscienza isterica (1972):

> L'isteria trasforma i fantasmi in realtà per l'appagamento dei desideri, mentre invece nell'ipnosi quel che risulta in primo piano è il rapporto fra il soggetto e l'ipnotizzatore: questo rapporto, che sta alla radice stessa del rapporto fra ipnotizzatore e ipnotizzato, è un qualcosa di più che distingue sia l'ipnosi sia la possessione dagli altri stati consimili.

Sh. Walker introduce un'importante distinzione quando osserva che "l'ipnosi è più vicina alla transe cerimoniale, mentre l'isteria sarebbe più vicina alla transe selvaggia". Quest'ultima osservazione può essere posta in relazione con la formula lapidaria di J. Bourgaux: "La crisi di isteria è un'astuzia psichica; i culti di possessione fanno di quell'astuzia un'istituzione" (1973, p. 43). Noi possiamo adesso com pletare tale formula: il passaggio dall'"astuzia isterica" all'"astuzia cerimoniale" accadrebbe, se seguiamo l'ipotesi di Sh. Walker, mediante l'induzione quasi-ipnotica di uno stato che verrebbe alla fine a sostituirsi allo stato isterico iniziale.

Una definizione dell'ipnosi

L'ipnosi è, secondo Gill e Brenman, "una situazione nella quale una persona è, temporaneamente ed entro limiti definiti, controllata da un'altra persona in uno stato di modificazione dell'ego". Si tratta di un rapporto di tipo "arcaico", nel senso psicanalitico del termine, con un'altra persona, l'ipnotizzatore, il quale, secondo Freud, prende il posto del super-io del soggetto ipnotizzato.

Secondo la Walker, un rapporto analogo al rapporto ipnotico esiste nel sistema cosiddetto della possessione ad opera degli dei. Ma, in questo sistema, l'ipnotizzatore non è, o più esattamente: non è sol tanto, una persona: nella cerimonia, lo stato iniziale di coscienza viene, infatti, modificato dai ritmi, dalla danza, dai canti e dall'insieme del rituale.

Il sacerdote agisce come un ipnotizzatore

Il sacerdote della transe ha un potere di comando tanto sui posse duti quanto sugli spiriti possedenti. Controlla i tempi della transe fissando il momento in cui ogni dio,

successivamente, nel corso di una cerimonia, viene chiamato e rimandato via. Questo potere conosce tuttavia dei limiti culturali: esiste nella cultura un ordine prescritto per il succedersi e il concatenarsi dei ritmi, dei canti e dell'invoca zione agli dei; le persone del pubblico conoscono quel concatena mento che deve essere rispettato.

Per esempio, nella derdeba del Marocco meridionale, la seduta comprende due parti: dapprima i *kuyu*, nei quali non è contenuta la transe; poi i *mluk*, termine che, significando la possessione (da malik: proprietario), sta a designare sia i pezzi del repertorio che gli agenti posseduti. Esiste un ordine prescritto dalla tradizione: a Essauira (Sud del Marocco), per esempio, si inizia con i "bianchi" (i "*chorfa*"); ven gono poi delle serie caratterizzate da altri ritmi, altri colori ed altri incensi (*Jaui*) fra loro armonizzati. Gli gnaua, che dirigono e animano la cerimonia, non hanno il diritto di cambiare quest'ordine. Ma se debbono rispettare l'ordine delle serie che costituiscono una struttura complessiva, pure possono, all'interno di tale struttura, stabilire il tempo[1] che loro conviene, fare delle pause di cui sono essi a fissare la durata, ecc.

Il sacerdote può ancora, ma sempre entro certi limiti, controllare l'intensità della possessione calmando il "soggetto in crisi" oppure, al contrario, amplificando gli effetti della "crisi" stessa, se egli ritiene ad esempio che la divinità maltratti il suo "cavallo" in modo incontrol lato e pericoloso oppure se, al contrario, essa non è abbastanza dura con un "cavallo" che deve essere punito; così, come osserva la Walker, egli rimanderà via la divinità se lo stato fisico del "cavallo" non può sopportare l'iperattività della transe.

Se qualcuno manifesta, con certi segni del corpo, di essere vicino ad uno stato di transe, "il sacerdote gli presta attenzione, lo guarda attentamente negli occhi, gli parla con tono insistente o monotono".

Walker utilizza il termine che appartiene al vocabolario della reli gione cristiana, il limbo, per descrivere questo stato intermedio fra lo stato di veglia e quello di transe: il sacerdote agisce per facilitare o provocare il passaggio dallo stato normale allo stato di transe nel pre ciso momento in cui il "cavallo" è ancora nel limbo della transe. La sua autorità è assoluta: egli è il mediatore fra gli dei e i loro cavalli, ma anche fra gli dei, i posseduti e l'insieme del pubblico.

Vecchi e nuovi gruppi di transe

Quando si osservano dei gruppi di transe tradizionali, e quando poi si legge la letteratura dedicata a tali gruppi, si ha spesso l'impressione di leggere il racconto di un gruppo d'incontro o di potenziale umano, quali oggi si praticano nei paesi occidentali e che sono, d'altronde, nuovi gruppi che praticano la transe. Nel suo libro sui riti di possessione, Sh. Walker non parla mai dei gruppi d'incontro attuali; ma la sua descrizione dei riti tradizionali fa costantemente pensare, come vedremo, agli *encounter groups* californiani.

Ritorniamo agli oggetti ipnotici di transfert nella transe: si può considerare l'intero gruppo come oggetto di transfert. In effetti, in questo gruppo, l'individuo può sentirsi libero di abbandonarsi senza timore di farsi del male psichico o morale: è protetto dal gruppo. Gli spettatori e i membri della confraternita si faranno carico di lui, lo gratificheranno e lo rassicureranno. Ci sarà sempre qualcuno, ad esempio, che gli eviterà una caduta che potrebbe ferirlo durante la crisi. In numerosi gruppi tradizionali di transe, nel momento in cui la crisi esplode, si passa un tessuto — foulard, ecc. — attorno al torace e si trattiene il corpo da dietro, per impedirgli di cadere… Ora, una delle tecniche usate nell'ipnosi consiste nel trattenere il soggetto per le mani, poste dietro la schiena, le quali poi si

distaccano parecchie volte finché il soggetto ipnotizzato non si sia coricato senza farsi del male. Parimenti, nei gruppi d'incontro, esistono numerosi esercizi la cui finalità è esplicitamente di dare sicurezza: cadere sulle braccia tese, correre a occhi chiusi sapendo che alla fine sarete fermati dai partecipanti e che bisogna aver fiducia in essi: tutto ciò inevitabil mente ricorda le tecniche più antiche destinate a provocare il sonno ipnotico. Il gruppo, con il suo leader, diventa così un oggetto di tran sfert per l'individuo: questi sa di essere amato e che si avrà cura di lui, a tal punto da diventare completamente dipendente (Walker 1972, p. 28).

Nei templi della transe, colui che entra nello stato di possessione viene condotto in una stanza dove viene rivestito con gli abiti del culto della sua divinità. Spesso lo si sorveglia affinché non strappi gli abiti, non si ferisca, e non ferisca nessuno nel pubblico. Ed anche nei gruppi d'incontro esiste una regola dei limiti che vieta sia il passaggio all'atto sessuale nel gruppo che la violenza fisica. Si crea allo stesso tempo un clima di calore e di fusione in cui le lacrime, le scariche, ben lungi dall'essere quel segno d'abbandono emozionale che è general mente proibito nella nostra cultura, vengono al contrario valorizzate.

Le divinità, le credenze collettive e l'ipnosi

Gli elementi di comportamento e di carattere attribuiti in una data cultura alle divinità di un culto, forniscono dei suggerimenti, psicolo gici e rituali, che determinano gli atteggiamenti dei posseduti: i "cavalli" degli dei sono tenuti a conformare il loro comportamento, durante la transe, a quello che si potrebbe chiamare, per riprendere qui un termine di Michel Leiris, un "guardaroba" di ruoli (Leiris 1958).

Il sacerdote “ipnotizzatore” non ha dunque bisogno di suggerire direttamente dei comportamenti come accade nella tecnica ipnotica classica e occidentale: tutti i membri del gruppo di transe, infatti, hanno veduto le manifestazioni delle divinità sul teatro della transe fin dalla loro infanzia; non si insisterà mai abbastanza su questa fami liarità culturale che caratterizza le società in cui la transe è un com portamento in fin dei conti banale, accettato correntemente e senza alcun stupore, anche se, al contrario, è molto attesa e salutata quando si produce nei rituali.

Ancor più, tali comportamenti rituali e/o estatici vengono inculcati nel corso della socializzazione, durante l’apprendimento religioso e infine, in modo più sistematico, durante la fase dell’iniziazione quando questa fa parte del sistema della transe: cosicché i posseduti conoscono il modo in cui debbono comportarsi in questo o quel momento, e in questo o quel caso di possessione essi sanno che cosa il pubblico si aspetta da loro. Durante le nostre ricerche sulla macumba a Rio, M. A. Luz, insieme al quale ho pubblicato un libro su *Le secret de la macumba* (1972), ha imparato a entrare in transe e a diventare il “cavallo” degli dei; ma, al momento in cui l’ho lasciato, sentiva ancora difficoltà ad obbedire, in stato di possessione, all’insieme delle regole cerimoniali: inchinarsi davanti ai tamburi sacri, fare il giro della scena per salutare il pubblico dopo aver salutato la sacerdotessa e i membri della confraternita (tutti gesti che dovevano essere com piuti in modo quasi-automatico, in uno stato cosiddetto “secondo”) non gli riuscivano bene perché era allo stesso tempo cosciente del fatto di compierli in modo maldestro. Non era ancora addestrato a compiere gli atti quasi-ipnotici e sonnambolici che ci si aspetta dai posseduti.

L’alibi della transe

La divinità, come osserva la Walker, è anche un oggetto principale di transfert nel comportamento del posseduto: allo stesso modo dell'ipnotizzatore, secondo un meccanismo fondamentale dell'ipnoti smo consistente nel sostituirsi al soggetto nei centri direzionali della persona, essa prende possesso delle facoltà di esecuzione del "cavallo". Questi, nello stesso tempo, è anche comandato dai suoi impulsi, passa all'azione, mette in scena dei fantasmi proibiti nella sua vita normale. Può permettersi pubblicamente le sue trasgressioni: è la divinità che lo possiede ad essere considerata responsabile e gli dei, com'è noto, non hanno da render conto a nessuno.

A Rio, Pomba Gira è un po' l'equivalente di Erzulia nel vodu haitiano. Pomba Gira è "la donna dei sette Exu", la sposa di Lucifero. Essa è rappresentata da statue a grandezza naturale e da statuette rosse, con dei corni bianchi sulla fronte, con l'aria provocante, nuda o seminuda. Nel corso delle sedute di macumba, Pomba Gira può pos sedere tanto le donne che gli uomini. Un giorno, nel tempio umbandi sta del Dottor Nylo, un giovane parrucchiere, viene posseduto da Pomba Gira che egli qui incarna, ogni settimana, nel corso di questo rituale. Si muove nel Centro con atteggiamenti che sono quelli delle "pazze" nei luoghi omosessuali. Egli, o essa, viene all'ingresso in cui si trova la piccola capanna degli Exu. Interrogo dei giovani spettatori, che sembrano piuttosto ostili ai *"bichas"*— è il nome che qui si dà ai giovani omosessuali dal comportamento effeminato - ma in quel momento, in questo Centro, essi non provano alcuna ostilità e mi dicono: "Non è il ragazzo che cammina così, è Pomba Gira".

Quel che accade in questo recinto sacro, durante il rituale, non ha nulla a che vedere con ciò che accade nella strada. Qui si deve il rispetto a Pomba Gira. La si teme. Ci si rivolge a lei, la si consulta per una pena d'amore o per

trovare un lavoro. Non ci si occupa del suo “cavallo” che può comportarsi secondo i suoi desideri e ottenere così, non l’ostilità ma, al contrario, il rispetto. In questo ruolo di Pomba Gira, suscita timore…

Tutto ciò verifica un dato essenziale della transe e della possessione. Nell’esperienza teorizzata dell’ipnosi come nella psicologia popolare, il perdere coscienza nella transe significa *perdere la propria coscienza* e cedere il posto a un potere estraneo: ed è riflettendo sulla possessione diabolica che Freud elabora la teoria del corpo estraneo che si è insinuato nell’inconscio dell’isterico. Di qui l’esorcismo… Si vede qui come nel rito la divinità incorporata faccia parte di quello che si potrebbe chiamare il sistema dell’ipnotizzazione, il quale com prende il sacerdote, il pubblico, la confraternita e gli dei. La divinità incorporata si installa, come ho già detto, nei centri direzionali della persona assumendo su di sé le funzioni dell’io e del super-io o secondo la concezione dell’ipnosi che Freud sviluppa nella *Psicologia collettiva*. Se dal linguaggio della psicanalisi passiamo a quello della psicologia popolare, diremo che la divinità è entrata nella testa del suo “cavallo” e vi rimpiazza, come dicono gli haitiani del vodu, il Grande angelo buono.

Le tappe del fenomeno ipnotico e l’inibizione degli analizzatore sensoriali

Nell’ipnosi, come nella transe, la prima tappa consiste abitualmente nel distacco del soggetto dalla realtà esterna e interna. A tal fine, gli si può ad esempio chiedere di concentrarsi su un oggetto luminoso, per rompere gli ormeggi con la realtà. Si tratta dunque di disturbare, con procedimenti tecnici, i processi sensorio-motori e ideazionali di adattamento alla realtà e all’ambiente abituale. Ma il mantenimento del contatto con la realtà

dipende da un flusso continuo di messaggi che provengono dall'esterno e che sono organizzati dal soggetto. In linguaggio pavloviano si potrebbe dire che in ciò consiste il lavoro degli analizzatori sensoriali, e che, di conseguenza, uno degli obiettivi delle tecniche ipnotiche è l'inibizione degli analizzatori. Formuliamo tutto ciò a titolo d'ipotesi: resta da costruire la teoria del rapporto fra la struttura neotenica dell'uomo e il funzionamento degli analizzatori nel processo di modificazione degli stati di coscienza. La ricerca sulla transe ci spinge in questa direzione.

La "separazione"

Si tratta dunque, per realizzare la messa in stato d'ipnosi e in stato di transe, di tagliare i legami fra il soggetto e la realtà materiale e sociale. Si incomincia dunque con l'alterarne la coscienza corporale che costituisce una delle basi essenziali della coscienza di sé. Così l'ipnotizzatore, l'abbiamo già visto, può convincere il soggetto, mediante certe manipolazioni, che egli perde il controllo di se stesso, e che non può più comandare al suo corpo: gli si chiede di unire le mani, e lo si persuade progressivamente che non può più disgiungerle. Una simile manipolazione non sarebbe forse possibile senza una certa complicità del soggetto ipnotizzato: questi sa che, abdicando in tal modo, può avere la possibilità di vivere la gradevole esperienza di quell'abbandono.

Questo primo momento dell'ipnosi è così quello della separazione: riprendiamo a questo proposito lo stesso termine che A. van Gennep usa per descrivere la prima fase di tutti i riti di passaggio. Si vuole in tal modo suggerire che la struttura dell'ipnosi, e ancor più della transe, è anche la struttura di un passaggio. Bisogna incominciare col separarsi dal mondo abituale, e innanzitutto dall'ambiente sensoriale, per entrare in transe.

Chi si può ipnotizzare? È stata fatta l'ipotesi che un quarto o un terzo della popolazione potrebbe, indubbiamente a gradi diversi di profondità, entrare in stato ipnotico. Il soggetto buono per l'ipnosi è quello che è disponibile all'abbandono degli stati abituali di coscienza allo stato di veglia, e che ricerca così delle situazioni in cui la coscienza si abbandona, cede alle suggestioni e trova piacere in ciò. E questo, d'altra parte, un campo psicologico abbastanza mal conosciuto; alla stessa famiglia appartengono la disponibilità alla transe, alle esperienze estatiche. Non si sa neppure esattamente se questi doni medianici ed altre attitudini a "stati secondi" siano ereditari; non si conosce la parte che ha la cultura, che hanno le condizioni di vita, nella disponibilità ad entrare in stati di coscienza esplosa.

Ritorniamo alla prima fase. Sh. Walker rileva delle analogie fra i periodi cosiddetti di induzione dell'ipnosi e della transe: "un disturbo iniziale, uno squilibrio fisico e mentale, intense scariche affettive, tre miti, spasmi, stordimenti, convulsioni…"

La seconda fase

Una volta stabilito lo stato d'ipnosi — e, nel rito di possessione quando un dio si è stabilito nei punti direzionali della persona — il comportamento ridiventa calmo non appena è sottoposto al controllo dell'Altro. Il "cavallo" è domato. L'entrata in quella che io chiamo l'altra coscienza è realizzata, e questa altra coscienza non è puro disordine e agitazione: è al contrario una nuova organizzazione, ma "altra". Si resta colpiti da ciò quando si assiste alle cerimonie della possessione: dopo gli spasmi, le convulsioni iniziali, si stabilisce un nuovo equilibrio, calmo, come se il soggetto fosse nuovamente padrone di sé, mentre invece è sotto il controllo assoluto di un nuovo padrone.

Naturalmente, se questo nuovo padrone è violento, il com portamento del suo “cavallo” sarà violento. Ma al di sotto di tale vio lenza, c’è la calma e la sottomissione a colui che guida la possessione stessa.

La terza e ultima fase dell’ipnosi e della transe

Il sonno ipnotico termina col risveglio e il ritorno alla realtà con una sensazione di benessere e di distensione. La transe può terminare con dei comportamenti che sono diversi a seconda delle culture: nel Maghreb, con il cadere in uno stato semi-letargico che dura general mente solo alcuni minuti; in Brasile, il posseduto esce dal suo stato di possessione con nuovi tremiti e spasmi che vengono interpretati come la partenza del dio possedente. Dopo di che, il posseduto si strofina gli occhi e si sveglia, guarda attorno, stupito, come se rinascesse alla vita.

È come la fine di un sonno ipnotico. Tutto, così, si svolge come se il “modello” dell’ipnosi, se non la sua realtà, dominasse l’esperienza della transe. Ma anche in tal caso è necessario rovesciare questa pro posizione, ed applicare quel capovolgimento metodologico che ci risultò come conseguenza necessaria dell’analisi della transe: invece di dire che la transe rituale assomiglia al comportamento ipnotico, si dirà, molto semplicemente, che lo stato ipnotico è uno stato di transe. È questo, d’altronde, il nuovo modo di affrontare i problemi dell’ipnosi in termini di *stati modificati di coscienza*, così come indica M. Ferguson nel suo libro sulla *rivoluzione del cervello*. Al limite, le nozioni di “stati modificati” e “stati di transe” diventano equivalenti. Il concetto della transe esplode; oltrepassa i limiti della transe rituale ed anche di quella ipnotica per designare un insieme di stati dei quali la possessione, come l’orgasmo o il sonno provocato, non sono altro che specificazioni.

---

[1]In italiano nel testo: cioè, “tempo” in senso musicale [N.d.C]

CAPITOLO 16

L'iniziazione

Nelle culture della possessione, si chiama *iniziazione* il periodo nel corso del quale i neofiti acquisiscono la divinità che li possiede (nel candomblé di Bahia si dice che essa "si pianta" nella testa del suo "cavallo"); e nello stesso tempo essi impareranno il rituale, la danza, la transe "addomesticata", il linguaggio degli antenati... Ben inteso, questa descrizione dell'iniziazione non è valida ovunque: essa corri sponde alla realtà di alcuni sistemi africani della possessione, essen zialmente quelli che hanno dato origine al candomblé. Ma dobbiamo analizzare questi per vedere in qual modo funzionano la transe e la possessione nei sistemi più elaborati.

Il rito di possessione è un rito di passaggio

Per compiere un'analisi del genere, abbiamo bisogno di un modello più generale, che integri il sottoinsieme dei riti di iniziazione e, in questo sottoinsieme, la categoria che qui ci interessa dei riti di inizia zione alla possessione. Questo modello di cui abbiamo bisogno esiste, ed è stato sviluppato da A. van Gennep (1914) nell'ambito del con cetto generale dei riti di passaggio. I riti di passaggio comprendono tre fasi o sequenze o insiemi di riti che corrispondono alla *separazione* (uscita da un vecchio stato, ad esempio dall'infanzia nei riti della pubertà sociale); al *margine*, e periodo di latenza; e infine all'*aggrega zione* che corrisponde all'*entrata* in un nuovo status, in un nuovo gruppo

Ritorniamo all’analisi del periodo di iniziazione. Sh. Walker (1972) sostiene che è il momento in cui la personalità del dio possedente si è “piantata” nella testa del suo “cavallo” come “un sottosistema dell’Ego del neofita”, e in cui “il segnale che scatena le manifestazioni della possessione, la transe, è inculcato”: in poche parole, è il momento in cui sulla possessione individuale si viene a stabilire un controllo culturale. Una personalità “seconda” viene a installarsi nella persona: è il prodotto dell’“interazione fra i modelli culturali e l’indi viduo, con la sua originale personalità”. La Walker considera questo processo, secondo il modello pavloviano, “come una specie di riflesso condizionato” (1972, p. 52).

Questa interpretazione dell’iniziazione in termini di condizionamento viene sviluppata da diversi etnologi: da quelli, in particolare, che vogliono stabilire una relazione di quel tipo fra il battere dei tam buri e lo scatenarsi delle transe. Questa tesi si basa sul fatto che i pos seduti non cadono in transe in maniera indifferenziata: la transe si scatena solo quando essi sentono il tale ritmo che corrisponde al tale dio, al tale spirito; altri ritmi li lasciano indifferenti.

Ma questa osservazione, che è quasi universale, è sufficiente a dare fondamento alla concezione pavloviana della transe? Altre osserva zioni vanno nel senso contrario: infatti, la transe può essere scatenata senza i tamburi e senza strumenti musicali. Un etnomusicologo, G. Rouget, sostiene, che la musica della transe funziona non come agente scatenante ma come agente di socializzazione. Il rapporto fra la musica e la transe è troppo complesso perché lo si possa ridurre ai meccanismi del condizionamento, analoghi a quelli che si manife stano, in Pavlov, fra segnale sonoro e salivazione.

È importante insistere sul fatto che l’iniziazione ha lo scopo di fon dare, sviluppare, rafforzare una personalità

“seconda” e non, come troppo spesso si è potuto credere, di rivelare solennemente dei segreti, una conoscenza esoterica.

Morte e risurrezione

L’iniziazione incomincia con una morte simbolica che segna una rottura completa con la vita precedente: ciò costituisce, nel linguaggio di A. van Gennep, il momento della *separazione*.

Viene poi il periodo di *margine*: il neofita sprofonda in uno stato di letargia, ritorna allo stadio fetale. Non sa più parlare e si esprime soltanto con sillabe disarticolate. Resta immobile. Un film largamente diffuso sul culto dahomiano dei *vodun* mostra questa fase di ritiro e perfino di reclusione nelle case del vodu.

Viene infine, terza e ultima fase, la rinascita del neofita. È il ritorno alla vita: si pensa che egli abbia dimenticato tutto di ciò che è acca duto durante il suo periodo di margine, di “reclusione’ .

P. Verger paragona l’iniziato a una lastra fotografica. Il posseduto porta in sé l’immagine latente del dio possedente, impressa durante il periodo dell’iniziazione. Il rito di possessione agisce allora come un “rivelatore” fotografico.

Tutto quel che accade durante l’iniziazione viene dimenticato (Ver ger 1954, p. 359) e, in molte società, è proibito parlarne. È per questo che la Walker (1972, p. 54) paragona l’iniziazione a un lavaggio di cervello. Alla fine di questi riti è nata una nuova personalità: l’iniziato ha simbolicamente reimparato a parlare, a camminare. E adesso porta un nuovo nome.

L’iniziazione presso i Fon (Dahomey)

Presso i Fon del Dahomey, dopo una morte simbolica, si verifica la risurrezione pubblica dell'iniziato che succede a un periodo di letargia che va dai sette ai sedici giorni. A questo punto inizia una seconda fase di lungo ritiro che una volta durava da tre a otto anni (Herskovitz 1938). Il "condizionamento" spirituale viene effettuato mediante esercizi che vengono tenuti segreti:

> L'iniziato impara a parlare una nuova lingua, a cantare dei can tici al dio, a danzare secondo i suoi passi di danza...
> Quando essi lasciano infine il convento, hanno completamente perduto la loro vecchia personalità, sono degli altri, non compren dono più la lingua del paese, e vengono simbolicamente offerti in vendita come schiavi, e la loro famiglia li "ricompra" ai sacerdoti. Essi restano sotto la stretta dipendenza dei sacerdoti che li hanno trasformati, e di quando in quando lavorano per essi.
> Non danzano e non entrano in transe se non dietro ordine del sacerdote, durante le feste in onore del dio al quale essi si sono consacrati e sottomessi come una sposa al marito.

L'iniziazione nel candomblé di Bahia (rito nagô)

L'iniziazione a Bahia è stata descritta da numerosi autori, fra i quali, fin dall'inizio del secolo, N. Rodriguez (1900, pp. 75-85); più tardi A. Ramos (1940, pp. 66-68); poi G. H. Clouzot (1951, pp. 187-231); P. Verger (1955); e infine R. Bastide, dalla cui opera (1958, pp. 28-48) presenteremo qui una sintesi dopo avere esposto brevemente l'interpretazione di questi riti fornita da Clouzot.

Secondo quest'ultimo, la parte centrale dell'iniziazione consiste nel "drogare" i novizi per metterli in uno stato di *ebetismo*: Verger sotto linea anch'egli l'importanza di questo stato, che è propizio al decondi zionamento e

ricondizionamento degli iniziati. È la creazione, sempre secondo Clouzot, di uno stato di coscienza che rende possibile l'azione della suggestione in uno stato di tipo ipnotico, con l'istitu zione delle associazioni che vengono costruite fra musica e transe. Egli sviluppa altresì l'idea assai corrente, ma anche molto discutibile, dei rapporti che intercorrono fra la patologia e la possessione:

> Penso che le prove cui vengono sottoposti gli *"iaos"* costitui scono il trattamento di alcune nevrosi, ma un trattamento speciale, poiché eliminando le crisi acute esso non elimina tali nevrosi ma ne fissa le manifestazioni secondo forme determinate. Esempio: l'epi lettica entrata dietro alle nostre ragazze nella *camerinha*. Le sue crisi si erano diradate immediatamente per scomparire in capo a quindici giorni [...]. Invece di abbandonarsi alle sue convulsioni, essa appariva risollevata (come liberata da un'inibizione) e assu meva un atteggiamento di santità.

Clouzot sembra esitare fra due interpretazioni di questi riti:

— l'interpretazione che privilegia lo stato di ebetismo, l'ipnosi, la suggestione e di conseguenza il condizionamento della *tabula rasa*;

— l'istituzione di un controllo culturale di quelle crisi, la riassun zione della "natura" (la transe selvaggia) al livello della cultura: secondo questo orientamento, "la transe da possessione ha un carat tere più sociologico che patologico" (Bastide 1958, p. 29). È, questo, anche il punto di vista di M. J. Herskovitz.

Bastide critica la posizione di Clouzot: "[egli] si interessa soltanto agli elementi drammatici; ma se la nostra interpretazione sociologica è esatta, sono gli elementi simbolici quelli più importanti..."

Bastide afferma, dopo Berger, che l'iniziazione incomincia con il rito della morte simbolica dell'individuo. Viene quindi il "lavaggio della collana". Sono state dapprima consultate le conchiglie divinato rie. Quindi, quando il nome dell'Orixa è conosciuto, avviene il bagno sacro:

> Nelle tenebre, spesso luminose sotto i Tropici, della notte, la candidata prende un bagno in una fonte sacra, abbandona i suoi vecchi abiti prima di entrare nell'acqua e ne prenderà dei nuovi all'uscita. Così è simbolizzato, mediante la lustrazione e il cambio degli abiti, il passaggio dalla vita profana alla vita mistica.

Allora si celebra il *bori* "per fortificare la testa, e renderla capace di sopportare senza danni le crisi ripetute e prolungate che seguiranno…". Quindi, per tappe, avverrà la fissazione dell'Orixa nella testa del novizio: "dapprima i capelli vengono tagliati con una lama, e quindi rasati; il cranio viene innaffiato prima col sangue degli animali a due zampe, poi di quattro zampe; la carne viene prima tatuata, e poi forata ecc…".

Secondo Bastide, "passeranno diversi mesi nel corso dei quali si svolgeranno i riti di passaggio, per usare l'espressione di van Gennep" (1958, p. 33). Ma questo, mi pare, è un uso restrittivo di quest'ultimo concetto: in realtà è l'insieme costituito dal rito di iniziazione più l'insieme dei riti di possessione a costituire un sistema complesso di riti di passaggio.

Bastide sottolinea quindi l'aspetto simbolico dell'apprendistato:

> È la "scuola della boscaglia" trapiantata dall'Africa nella città di Bahia. Questo termine di scuola è esatto, uno dei miei informatori paragonava il soggiorno dell'iniziata

nell'*aliaché* alla scuola prima ria, dicendomi che essa continua per tutta la vita…

Questa riflessione su una "scuola permanente della transe" serve bene a mostrare, ma ciò non è stato ancora sottolineato abbastanza, che la transe si inquadra nell'incompiutezza umana: non esiste uno stadio "adulto" e definitivo della possessione e dell'apprendimento; si impara in tutto il corso della vita, e l'iniziazione proseguirà attraverso tutte le attività rituali dei posseduti.

Anche Bastide formula l'ipotesi del "ritorno allo stato fetale":

> La depilazione è completa; non si limita solo ai capelli, ma si estende anche ai peli delle ascelle, del pube, di tutte le parti del corpo, sia perché il dio possa penetrare da un qualsiasi orifizio, come affermano certi abitanti di Bahia, sia perché, cosa che mi sembra più verosimile, si voglia ricondurre la candidata allo stato di bambino che sta per nascere ad una nuova vita.
>
> Ciò che mi conferma in quest'ultima interpretazione è il fatto che le ragazze che ho vedute nella *camerinha* in quel preciso momento dell'iniziazione, distese in terra e ricoperte da un grande velo bianco, assomigliavano stranamente a delle larve che aspet tano il momento della loro metamorfosi in farfalle.

Una formula di Bastide riassume bene la profondità del rito: "È la discesa nelle tenebre più fitte, la notte totale dello spirito. È uno stato profondamente alterato della coscienza: una transe".

L'iniziazione nel vodu haitiano

> L'iniziazione vodu, o *kanzo*, — scrive A. Métraux — impone a coloro che vi si sottopongono sacrifici

> economici spesso molto pesanti, l'abbandono per un periodo abbastanza lungo delle loro occupazioni abituali, grandi sforzi di memoria, l'accettazione paziente di una disciplina severa e di obblighi morali molto rigorosi (Métraux, 1958; ed. ital., 1971, p. 193).

Perché questi sacrifici sono consentiti? Quali sono le motivazioni che stanno dietro ad una scelta così impegnativa? Come interpretare la *richiesta* di iniziazione? Secondo Métraux,

> coloro che non retrocedono di fronte a questa avventura mistica obbediscono a motivi nei quali rientrano, in grado variabile, disinteressate aspirazioni religiose e considerazioni d'ordine più pratico. Il *kanzo* permette un più stretto contatto con la divinità e colloca l'iniziato sotto l'immediata protezione di un *loa*. L'iniziazione rap presenta anche sicura garanzia contro gli assalti del destino, contro la sfortuna e soprattutto contro le malattie (*Ibid*., p. 193).

Fin dall'introduzione dell'analisi, come si vede, il tono è già molto diverso dall'ispirazione mistica presente nelle ricerche di Bastide e di Berger sul candomblé, e nella loro presentazione dei riti di iniziazione a Bahia. Vedo in ciò due ragioni: la prima riguarda il contesto cultu rale delle due religioni ed anche la differenza delle condizioni di vita a Bahia e a Port-au-Prince. La seconda riguarda lo stile degli autori e il loro modo di interpretare la realtà: Bastide vede nel candomblé nagô una messinscena mirabilmente strutturata dell'"Africa mistica"; e lascia in ombra, non vede e forse non può vedere l'impurità attorno all'istituzione. Métraux, al contrario, incomincia proprio col descri vere tale "impurità", mettendo l'accento sulla base materiale e finan ziaria del rito: l'iniziazione costa parecchio denaro. "È sovente al prezzo di duri anni di lavoro che il candidato

riesce ad accumulare il denaro necessario” (*Ibid*., p. 195). E se ciononostante si acconsente a compiere tali sacrifici, è anche perché vi si vede una sorta di investi mento: la *mambo*. Lorgina, nei suoi discorsi edificanti ai novizi, cita il caso degli *hunsi* che sono riusciti a fare ottimi affari dopo l’inizia zione. La stessa Lorgina presenta lo *humfò* come un luogo protetto, un rifugio dov’è anche possibile, in caso di bisogno, che vi venga pre stato un po’ di denaro. E poi, la funzione di sacerdote e di sacerdo tessa è anche, perché nasconderlo? un mestiere, una funzione sociale: dà da vivere, e il denaro pagato per l’iniziazione non è soltanto consacrato alla manutenzione dei luoghi del culto; permette anche la vita di una comunità.

Un’altra motivazione: la vanità. Anche qui, Métraux rifiuta di vedere soltanto l’aspetto mistico della religione e dell’iniziazione:

> Gli iniziati hanno un grado che li distingue dalla massa: sono in possesso di segreti che non possono condividere con la gente comune e, ogni volta che all’*humfò* si balla o si tiene una cerimo nia, essi appaiono agli spettatori nel ruolo invidiabile di attori sacri (*Ibid*., p 195).

Chi richiede l’iniziazione?

> A eccezione di coloro che si fanno iniziare per completare un trattamento medico, i novizi vengono reclutati soprattutto tra le persone che vivono nelle vicinanze di un *humfò* e che da lungo tempo assistono alle danze e alle cerimonie. Questa è la ragione per cui la maggior parte di loro conosce i passi di danza, i ritmi di tam buro e i dettagli delle cerimonie molto prima di essere stati istruiti in occasione del *kanzo*. A forza d’aver osservato delle possessioni, le future *hunsi* si sono familiarizzate con il comportamento abituale di ogni

divinità e sono in grado di identificarle a prima vista… (*Ibid*., p. 195).

Questa osservazione non vale solamente per Haiti: ovunque esistono le transe e i riti di possessione, i ceti popolari della società par tecipano di questo sapere di base. A Rio come a Essauira, per la macumba come per la *derdeba*, le divinità sono conosciute come da noi i cantautori, tutti sono a conoscenza delle basi culturali della possessione.

La religione non è un folklore, e spesso mi è capitato di protestare quando si presentavano le danze estatiche come danze folkloristiche; ma nello stesso tempo, queste religioni della transe sono profonda mente popolari, le avventure degli dei e i rapporti degli uomini con gli dei sono familiari, ed occorre anche lottare contro un opposto eccesso consistente nel presentare questi riti come attività gravi, misti che, quasi staccate dalla vita. Métraux sostiene al contrario che una cerimonia vodu è anche una festa, una sorta di teatro popolare improvvisato, un divertimento.

Nel vodu l'iniziazione dura una settimana. Incomincia con il "cori carsi" dei novizi, che precede il periodo del ritiro. Questa cerimonia del "coricarsi" si svolge, come regola generale, una domenica sera. È accompagnata da saluti, offerte reciproche e possessioni, ed anche da un certo numero di atti rituali.

Ha quindi inizio la fase di reclusione dei novizi (quello che, nel lin guaggio di van Gennep, viene chiamato periodo di messa in margine) in una camera apposita: il *djévo*. Qui i novizi vestono il costume degli iniziati. Il sacerdote taglia loro una ciocca di capelli, preleva dei peli dalle ascelle e dal pube, e dei pezzetti di unghie. Queste particelle del corpo vengono poste, insieme a certi ingredienti, nel "vaso della testa" che resta vicino al novizio durante la reclusione, e che egli con serverà in seguito.

Quindi si pratica il “lava testa” il cui effetto principale “è di stabi lire un legame permanente tra il neofita e un loa” (*Ibid*., p. 202).

Durante questa fase di ritiro, i novizi sono tagliati fuori dal mondo:

> La ragione per cui si cerca in tutti i modi di sottrarre gli iniziati alle influenze esterne è che durante il periodo di reclusione sono particolarmente vulnerabili; si trovano in uno stato di minore resi stenza… (*Ibid*. p. 204).

Si avvicina il giorno in cui i novizi faranno infine la loro uscita solenne. Alla vigilia di quel giorno, si celebra una cerimonia in onore del loro “loa padrone della testa”. Quindi, il sabato sera, ha luogo un’altra cerimonia che incomincia con invocazioni a Legba, “colui che apre la barriera”.

L’uscita degli iniziati avviene la domenica mattina. Ed una seconda uscita il pomeriggio: poi ogni iniziato viene “battezzato” da un padre savana; ed

> è allora che le *hunsi* ricevono il nome di *kanzo* […]. Dopo il “battesimo” le danze continuano fino nel cuore della notte. La *mambo* invoca i *loa* “mait’ tête” delle nuove *hunsi* e queste ne vengono possedute. Il pubblico si disperde e i novizi, spossati dalla giornata, si riposano qualche ora nel peristilio. All’alba si rimettono le vesti bianche e ognuno se ne andrà per conto suo a pregare nelle chiese del vicinato e davanti alle stazioni delle vie crucis… (*Ibid*., p. 212).

L’origine africana del candomblé, come abbiamo già detto, è assai vicina a quella del vodu; tuttavia, l’iniziazione non è affatto la stessa nel candomblé e nel vodu. Ciò dipende da molteplici fattori storici e sociali; la comparazione dei due sistemi di iniziazione conferma la

valutazione generale che si può ricavare dalla varietà delle istituzioni della transe. A partire da trame rituali e culturali comuni, l’esistenza di notevolissime variazioni imprime a ciascun sistema religioso una sua forma, un suo contenuto specifico.

Capitolo 17

Io è un altro

Michel Leiris scrive:

> Osservando la vita di Malkam Ayyahu [...] sono arrivato a pen sare che i suoi zâr rappresentassero per lei una specie di guardaroba di personalità che essa poteva indossare a seconda delle necessità e dei diversi casi della sua esistenza quotidiana, personalità le quali le offrivano comportamenti e atteggiamenti belli e pronti, a mezza strada fra la vita e il teatro [...]. Si potrebbero, certo, scoprire molte cose in uno studio approfondito di questi stati ambigui, nei quali sembra impossibile poter dosare quale parte di convenzione e quale parte di sincerità entrino nel modo d'essere dell'attore (citato in: Leiris 1958, p. 8).

Leiris ricorda l'esistenza di "fatti di impostura o di simulazione osservabili così frequentemente in quegli ambienti" e sottolinea la "parte di gioco che può intervenire anche in casi sinceri di possessione".

Il problema della sincerità degli stati di transe si pone soprattutto a proposito dell'amnesia e dell'oblio di "ciò che è accaduto durante la possessione". Leiris dimostra come tale oblio lo esiga il *sistema*: dal momento che uno spirito possedente, così come si pensa, si sostituisce per un certo tempo all'io del soggetto, occupando i centri direzionali della persona, talché il soggetto diventa semplicemente il suo "cavallo", questo *io* (il Grande angelo buono del vodu) si pensa che sia partito, se ne sia andato altrove per tutto il

tempo della posses sione. Egli non può dunque conservare il ricordo di ciò che non ha vissuto: non è lui quello che parlava e agiva: ma era il dio attraverso il suo “cavallo”.

Ecco il principio elementare del sistema. Per illustrarne la comples sità, mi rifaccio qui a osservazioni dirette compiute a Rio, nel 1970, nel Centro umbandista di Dona Rosa.

Quella sera, come d’abitudine, a mezzanotte, si sono tirate le tende davanti all’altare delle divinità (Orixas) la cui celebrazione costituiva la prima fase di questo rito. Siamo adesso entrati nella fase kimbandi sta che abbiamo descritto altrove con M. A.Luz (1972). Si celebrano quindi gli Exu, i padroni degli Inferi, e Pomba Gira, che si dice essere la loro moglie.

Una ragazza, Maria, viene posseduta quella sera da Pomba Gira. Era arrivata per la seduta in abito da città elegante e moderno. Poi si era vestita con gli abiti del rituale e adesso è entrata in uno stato di crisi estremamente violenta, con grida, pianti, gemiti e spasmi; tutto il corpo si contrae. Poi incomincia a parlare, a lungo, con la voce defor mata che è caratteristica della possessione. Più esattamente non è Maria che parla; ma è Pomba Gira con l’intermediazione della sua “giumenta”. I tamburi tacciono; nessuno danza, né parla; si ascolta attentamente Pomba Gira che parla e che si lamenta. Si sente una parola come *micha* in un contesto che può significare diverse cose: una messa, del cibo…

Ciò che è accaduto è oggetto di due interpretazioni. La prima viene avanzata dal capo di una confraternita che è venuto quella sera come vicino. Secondo lui Pomba Gira, che aveva preso il posto dell’Io di Maria possedendola, è stata a sua volta espulsa e sostituita tempo raneamente da una *alma penada*, un’anima in pena che erra nel limbo dopo la sua morte recente. Questa anima in pena era la sorella di Dona Rosa la quale ha raccolto i suoi bambini orfani.

Ma Dona Rosa, giustamente, contesta questa interpretazione e ci dichiara innanzitutto che sua sorella è morta soltanto tre mesi prima, e che questo lasso di tempo è dunque troppo breve perché essa possa manifestarsi così in una seduta di possessione. Non sembra, inoltre, possibile che un'anima in pena possa essere abbastanza forte da sop piantare Pomba Gira quando questa possiede la sua giumenta.

Dona Rosa pensa dunque che Pomba Gira non ha affatto lasciato la sua "giumenta" e che l'anima in pena non si è mai manifestata. Ma, con un sotterfugio *che è coerente col sistema*, Pomba Gira ha fatto cre dere di esser stata soppiantata, e che l'anima in pena parlasse e dicesse il suo dolore. Pomba Gira si è dunque in qualche modo mascherata, prima menzogna, in *alma penada* per tenere poi, seconda menzogna, un discorso che non corrisponde alla realtà, al solo fine, probabil mente, di seminar zizzania come spesso fanno gli Exu, e di godere delle menzogne dette. Infatti, come Dona Rosa ricorda, "gli Exu pos sono mentire".

Pomba Gira, simulando l'anima in pena, ha parlato di quei bambini che verrebbero maltrattati e affamati. Ma Dona Rosa mi prende come testimone e, indicando quei bambini orfani che hanno assistito e par tecipato alla cerimonia, afferma:

"Guardateli — dice — si vede che adesso sono ben nutriti...".

Non è dunque Maria la colpevole. Non può essere accusata né di menzogna, né di maldicenza, né di simulazione. Non è colpevole di nessuna di queste cose. E neppure si può accusare Pomba Gira: gli Exu non devono render conto ai mortali, e, per di più, sarebbe peri coloso attaccar lite con loro .

Tutto rientra così nell'ordine. Non ci sarà conflitto fra Dona Rosa e Maria, la quale non può esser sospettata di

malevolenza,anche se, adottando un altro sistema di valutazione, si potrebbe sospettare che essa si sia servita della possessione per regolare dei conti con Dona Rosa. Ciò non può, però rientrare nelle ipotesi di coloro che parteci pano a questa cerimonia. Per loro tutto ciò che accade nel corso del rituale deve essere interpretato secondo il codice e il sistema del rituale stesso. Si può essere in disaccordo su qualche punto, come dimostra la divergenza sui presunti rapporti fra Pomba Gira e l'*alma penada*. Ma nessuno mette in dubbio il fatto della possessione, e il manifestarsi del discorso come discorso dell'Altro. Per gli adepti non v'è né simulazione, né menzogna, né malevolenza da parte degli attori.

Uno stato ambiguo e mal conosciuto

Jean Rouch afferma che quando ha presentato *Les maîtres fous* a Parigi, nel 1955, dinanzi a psichiatri e psicanalisti, certuni, come J. Lacan, hanno protestato e dichiarato che tutto ciò non era altro che simulazione. Un altro psicanalista, Serge Leclaire, dopo aver assistito alla possessione di Miguel, diceva davanti a me, a Belo Horizonte nel 1972, che ciò era "buona simulazione". In uno spirito un po' diverso, Julien Beck, nel 1970, riteneva che Dona Rosa fosse la migliore com mediante di Rio… Vi è addirittura una posizione estrema consistente nel mettere in dubbio tutto quanto si verifica nella possessione, e nel trattarlo come teatro ordinario.

All'altro estremo, vi sono gli adepti e gli etnologi devoti. Secondo loro, tutto è "vero" nella transe e gli dei sono presenti nei luoghi in cui vengono chiamati dai tamburi.

Per cercare di trovare la giusta posizione in questo dibattito, occorre prendere in considerazione la diversità dei comportamenti osservabili.

Così, certi posseduti sembrano talvolta conservare la loro lucidità durante la transe come se la loro possessione non fosse altro che un gioco, mentre in altri momenti (come si può vedere nelle osservazioni di M. Leiris per il culto degli zâr, o in quelle di Métraux per il vodu) gli stessi adepti sembrano piombati in una transe assai profonda.

Oppure, ancora, i due comportamenti coesistono nello stesso luogo e nello stesso momento, nel corso di un rituale: mentre gli adepti sembrano vivere intensamente le loro transe, dei giovani, che peraltro non vengono respinti dai responsabili, imitano la transe, fanno tutti i gesti ma senza "cadere". Ho potuto osservare spessis simo, in Marocco, questa coesistenza dei due comportamenti che non verrebbe probabilmente ammessa in situazioni più tradizionali come il candomblé di Bahia, o anche la macumba. Ma nel Maghreb, le serate della transe hanno anche una funzione vicariante per i giovani: esse sono l'occasione per andare a ballare e distrarsi in una società in cui il ballo popolare non esiste, e dove le distrazioni pubbliche sono rare. E nello stesso tempo, questi giovani "simulatori" sono essi stessi ambi gui, e capita loro di entrare realmente in transe. Ciò è ancor più fre quente nei bambini, che giocando fanno l'apprendimento della transe.

I sacerdoti della transe

Nella maggior parte dei culti di possessione che ho potuto osservare, è ammesso che né il sacerdote, né i suonatori di tamburo deb bono entrare in transe. In Marocco, il suonatore di *gumbri* non entra in transe, ed esiste d'altro canto della gente il cui ruolo è quello di controllare permanentemente la situazione: anche costoro hanno imparato a non cadere in transe. Ma anche qui vi sono delle diffe renze: ad Haiti, nel vodu, il sacerdote può venir posseduto ma nello stesso tempo, come nella

macumba, egli sembra restare perfettamente cosciente di quel che accade e conserva il controllo della situazione. Sh. Walker osserva come gli ipnotizzatori rientrino nello stesso caso: essi si sono addestrati a non abbandonarsi mai completamente alla transe.

La transe a Bali

Belo ha osservato e descritto (1960) la transe dei bambini a Bali. Questi bambini dichiarano di non avere coscienza del momento in cui vengono messi in transe (fase 1) e del momento in cui escono da quello stato (fase 3). Invece rimangono coscienti della fase 2, che è il periodo durante il quale essi danzano in stato di transe. I giovani di Bali sembrano assorbiti dalla transe assai più dei veterani (Belo 1960, p. 141) e ciò per due ragioni:

— innanzitutto, i posseduti più sperimentati prendono l'abitudine, dovuta ad una lunga pratica, di entrare in uno stato di coscienza che è soltanto leggermente modificato (*altered*), caratterizzato da una pic cola dissociazione. Essi si comportano come se fossero entrati in una transe profonda, mentre invece mantengono un buon contatto con la realtà;

— poi, se essi sono in una trance profonda, la loro assuefazione fa sì che essi non vengano assaliti dalla sensazione di estraneità come accadrebbe ai debuttanti. Essi sono dunque meno preoccupati del loro stato e possono così prestare maggior attenzione a ciò che accade nella realtà esterna. Belo cita, a sostegno di ciò, delle osservazioni di persone in crisi, delle quali descrive i comportamenti (*Ibid*., 1960, p. 141).

Il culto degli zâr

Leiris ha osservato (1958) come gli adepti del culto degli zâr non siano mai totalmente incoscienti o amnestici durante o dopo la loro possessione: la prova sta nel fatto che essi possono descrivere, nono stante il “sistema” che ho descritto all’inizio, come la possessione dif ferisca dal loro stato normale. Inoltre, se taluni parlano del loro zâr in prima persona, altri ne parlano in terza persona: riconoscono così che non esiste a Gondàr quella rottura totale, presupposta in altre culture della transe, fra l’individuo in stato di veglia e il momento della possessione ad opera della divinità. A Rio, Alcide “era” talvolta Exu Mangueira ed era lui, Exu, che parlava per bocca del suo “cavallo”; e talaltra egli parlava di Exu, prima del suo risveglio, in terza persona per raccontare la vita di Exu.

I posseduti di Gondàr possono descrivere, contrariamente ai bam bini di Bali, la loro caduta in transe:

> Le testimonianze concordano nell’assicurare che la coscienza di colui che è in tal modo posseduto non si perde tutto d’un colpo ma si offusca progressivamente: palpitazioni, pizzicori, dolori lanci nanti, tremiti, singhiozzi, ronzio agli orecchi e, in generale, una sensazione di pesantezza e d’angoscia sono i segni premonitori della transe, e durante questa fase si vede il paziente sbadigliare e stirarsi. Dopo aver avuto l’impressione di essere “invaso” o “deva stato” da formiche o api, il paziente (il cui spirito, letter. il “cuore”) era già stato parzialmente ‘velato’ dall’audizione dei canti del *wadâgâ* e in certi casi resta a lungo senza cantare e battere le mani insieme al resto dell’assemblea scivola a poco a poco verso lo stato in cui, con lo spirito obnubilato dallo zâr, egli esegue il *gurri* dietro la pressione di questo. In assenza di ogni soglia nettamente delimi tata si avrebbe dunque un ottenebramento e, alla fine, annulla mento della lucidità. Ma si tratta davvero di un tuffo nell’incoscienza propriamente detta?

> Se così fosse, va da sé che un posseduto non sarebbe in grado di render conto, sotto l'angolo visuale dell'introspezione, dello stato in cui egli si trova mentre è in crisi (Leiris 1958, pp. 82-85).

Ora, uno dei professionisti della possessione degli zâr dichiara a Leiris che "la coscienza non si perde quando si comincia a fare il *gurri*". Essa svanisce soltanto in seguito. Ma Mazmur Ayyala descrive per Leiris lo stato di possessione paragonandolo al piacere di chi si trovasse "seduto in un palazzo": ciò, conclude Leiris,

> non lascia alcun dubbio sulla capacità che egli ha di ricordare quegli stati, ed equivale puramente e semplicemente a riconoscere che non esiste incoscienza — quanto meno totale — da parte del "cavallo". Dunque conviene accogliere, con le più espresse riserve, l'affermazione generale secondo cui un posseduto non avrebbe conoscenza di quel che può fare o dire quando uno zâr è "disceso" in lui (*Ibid*., p. 84).

Tutto si svolge come se "i loro presunti cambiamenti di personalità fossero regolati [...] da una sceneggiatura prestabilita", cioè dalla cul tura e dalle attese che determinati ruoli creano nel pubblico.

Esperienze

Se ho potuto osservare numerose cerimonie della possessione, la mia esperienza vissuta della transe, al contrario, è estremamente limi tata. Ne esporrò soltanto alcuni elementi che possono essere un con tributo a questo dibattito.

Alla *zauia* (tempio) di Sidi Saad, vicino a Tunisi, nel 1965, partecipo a una serata di *stambali*, con i *Sudani*, in occasione delle riprese del film che è stato presentato a

Dakar, al festival delle arti negre. I Sudani mi invitano ad entrare nella danza. Accetto, ma mi tengo le scarpe per andare, da solo, sulla stuoia che serve da recinto sacro. Ho quasi subito l'impressione che le mie scarpe siano molto pesanti, come se le suole fossero di piombo. Contemporaneamente, sento un'impressione di pizzicore assai netto alle gambe e mi rifiuto di andare oltre. Queste impressioni sono simili a quelle che vengono descritte nella letteratura: a quel tempo non avevo letto le opere clas siche in materia.

A Rio, nel 1970, cado come svenuto durante la seduta di lavoro del Living Theater. Ero appena stato escluso da quelle sedute. Avevo fumato poco prima della *maconha* (cannabis). Perdo coscienza. Verrò a sapere più tardi che in quello stato d'incoscienza ho parlato molto, ho molto pianto ma non mi ricordo di nulla. Ho vissuto un'esperienza simile a questa, per certi aspetti, all'ospedale, sotto anestesia.

A Rio, sempre un po' più tardi, nel centro di Alcide, che "riceve" Exu Mangueira, nel corso di una seduta di possessione cado come svenuto per un tempo abbastanza breve, nonostante i miei sforzi per resistere. Poco prima di cadere, ho udito i tamburi della transe molto forti, sempre più forti, come se essi non suonassero che per me, implacabilmente; la mia testa era piena di ritmi e di colpi molto sordi. E anche in questo caso non ricordo più nulla.

Queste tre esperienze, assai grezze, erano evidentemente in rapporto con il contesto della transe. Non so se bisogna considerarle come momenti veri e propri di transe: ne ho ricavato ad ogni modo la convinzione che gli stati di perdita di coscienza descritti dai posseduti sono molto verosimili. Invece, non ho sperimentato gli stati di tre miti, molto conosciuti e praticati nei gruppi di bioenergia sotto il nome di "vibrazioni", di spasmi, di scosse nervose che accompagnano molto spesso la caduta in transe. E neppure sono riuscito a danzâre in stato di transe. Per

potervi giungere è necessario, mi sembra, apparte nere alla cultura della transe, esser nato in quella cultura.

Se ho citato la mia esperienza, è per indicare le ragioni per cui la perdita di coscienza e l'oblio, con o senza spiegazione basata sulla possessione, mi sembrano assai plausibili. Si può acquisire la stessa convinzione con l'esperienza dell'ipnosi e della suggestione.

Altra esperienza, infine, abbastanza vicina alla transe: i gruppi di incontro a tendenza bioenergetica. Non mi soffermerò sui laboratori di espressione corporale dove non vi sono né transe né esperienze similari, ma soltanto piccoli rituali monotoni e abbastanza piatti (una sola eccezione: Robert Sicart ha descritto, su *Pour*, numero 33, delle sedute di espressione corporale analitica con delle sequenze di transe). Nei gruppi d'incontro bioenergetici ben guidati si producono delle scariche emozionali che non si riescono più a controllare quando le si sentono arrivare. Ne ho fatto personalmente esperienza con delle crisi di lacrime irreprimibili nel corso di gruppi d'incontro. Altri sono andati più lontano (perdita del controllo di sé, paralisi tempora nee…).

Queste esperienze sono assai lontane dalla transe sciamanica e dalla transe rituale e della possessione. Esse hanno tuttavia il merito di farci entrare in quella zona di stati mal conosciuti che sono gli "altri" stati di coscienza. La stessa cosa si potrebbe dire per certi stati di giubilo e di libertà interiore quando ci si sente come sdoppiati, commedianti, ispirati… E lo stesso vale per l'orgasmo. Abbiamo biso gno, oggi, di costruire l'ambito teorico degli stati di coscienza di cui ho ricordato alcuni esempi. Dobbiamo tentare di capire come sia pos sibile, in stato di transe, camminare sui carboni ardenti senza soffrire e senza bruciarsi. Come possa accadere che ad Haiti, durante un'ope razione dolorosa, un paziente entri in transe e non senta più il dolore. Non siamo ancora, qui, sul terreno dei

fenomeni esplorati dalla parapsicologia: lo troveremo solo allorquando si passerà dalla transe quale, l'abbiamo finora descritta, ai fenomeni cosiddetti di azione a distanza, di suggestione e di divinazione che segnano il passaggio dalla transe e dalla possessione religiosa alla magia nera.

Torniamo, per concludere su questo punto, ai gruppi d'incontro. Abbiamo visto, a proposito delle transe del Bali descritte da Belo, che le possessioni iniziali sono le più violente, probabilmente perché com portano la maggiore scarica emozionale; in seguito, gli effetti possono essere anticipati e controllati. Nei primi gruppi d'incontro i parteci panti sperimentano scariche emozionali violente. D'altro canto vi entra una parte abbastanza forte di teatralizzazione ed anche di sugge stione, da parte degli animatori, e di autosuggestione; in seguito gli effetti ottenuti sono meno forti e meno spettacolari. Il procedimento diventa più analitico e più critico, e nello stesso tempo meno dionisi aco. A questo proposito, ciò che si vive nei gruppi d'incontro può aiu tarci a immaginare, a partire dalla nostra stessa esperienza, l'esperienza, compiuta altrove, della possessione.

Métraux pone anch'egli il problema dell'oblio. Egli ammette la possibilità della simulazione; ma anche in questo caso, l'importante è ciò che esige il sistema, ciò che esso prescrive:

> Uscito dalla transe, l'invasato afferma di non aver alcun ricordo di ciò che ha fatto o detto in quello stato. Anche se la simulazione è evidentemente finta, le negazioni saranno categoriche. Nessuno è tenuto a sapere di essere stato ricettacolo di uno spirito, a meno di non averlo appreso dagli altri. Se vengono informati su questo punto, molti ostentano di non prestar fede al racconto delle pro prie azioni. Una donna, il cui vestito si era strappato durante l'inva samento, mi venne a chiedere la ragione di quel guaio per cui era contrariata

e dalla sua amara sorpresa appariva evidente la buona fede (Métraux 1958, ed. ital., 1971, p. 123).

Ma, come a Gondàr,

> questa amnesia, o più esattamente questa reticenza, non si riferisce ai preludi della transe. Alcuni dicono di aver avvertito, prima che la notte invada il cervello, pizzicori nelle gambe o una strana pesan tezza che incolla i piedi a terra. L'irruzione dello spirito da alcuni sarebbe anche percepita sotto forma di un colpo alla nuca o di un crampo doloroso "come se una bestia vi stesse mordendo". Subito dopo queste sensazioni la nozione del tempo svanisce (*Ibid*.).

Teatro e possessione

Abbiamo già visto come la questione dell' autenticità delle transe introduca immediatamente il problema della teatralità. Ciò è particolarmente vero per i riti di possessione, nei quali le sedute comportano una lunga fase, la più lunga, che è dedicata ad una vera e propria rap presentazione sacra.

Métraux sottolinea, come Leiris, l'importanza di questo teatralismo della transe:

> Ogni possessione ha un lato "teatrale", lato che si manifesta già nella cura dei travestimenti. Le camere del santuario fungono un po' da quinte dove gli invasati trovano gli accessori necessari. A dif ferenza dell'isterico, le cui angosce e frustrazioni si rivelano mediante un sintomo — modo d'espressione personale — il posse duto rituale deve conformarsi all'immagine stereotipa di un perso naggio mitico. È fuor di dubbio che gli isterici d'altri tempi, che si credevano preda del demonio, attingevano nello stesso modo gli elementi

> della loro personalità satanica al folklore del loro ambiente, ma erano oggetto di una suggestione non totalmente paragonabile a quella degli invasati haitiani (*Ibid*., pp. 127-129).

Ma quel che può sembrare “teatrale” a noi non è tale in un’altra cultura, quella di Haiti:

> Queste similitudini tra la possessione e il teatro non devono far dimenticare che, agli occhi del pubblico, nessuno degli invasati è veramente un attore. Non rappresenta un personaggio, è il perso naggio per tutta la durata della transe. (*Ibid*.)

E nello stesso tempo il pubblico haitiano del vodu apprezza questa forma di commedia dell’arte:

> Come evitare di definire teatro le improvvisazioni che gli inva sati organizzano spontaneamente quando varie divinità si manife stano simultaneamente in diverse persone? Tali improvvisazioni, di tono vario, sono molto apprezzate dall’uditorio che scoppia dal ridere, interviene nel dialogo e manifesta rumorosamente il piacere o il malcontento. Un individuo posseduto da Zaka, per esempio, appare nel peristilio vestito da contadino. Con gesti diffidenti imita l’ansia dell’uomo di campagna che, venuto in città, teme di essere derubato. In quella sopravviene un altro posseduto, si potrebbe quasi dire “entra in scena”. È Guédé-nibo, della famiglia dei Guédé, che vigila sui morti. Zaka è visibilmente terrorizzato dalla presenza del suo tenebroso confratello e cerca di ingraziarselo invi tandolo a mangiare e a bere del rum. Guédé, che figura essere un cittadino, scambia con lui parole cortesi con l’intenzione di gab barlo. Gli domanda: “Cosa portate nel tascapane?” E comincia a frugarlo per esaminare il contenuto. Zaka, allarmato,

> strilla: “Fermo, fermo!” La sacca gli viene resa, ma gli è definitivamente rubata, mentre è occupato a visitare un ammalato. Disperato, Zaka chiede le carte e delle conchiglie per scoprire il colpevole mediante la divinazione. Il pubblico canta: “Gioca, Zaka gioca!” e Zaka: “Sono qui per denunciare Agau-uèdo!” “Gioca cugino Zaka, gioca!” e gli portano gli oggetti richiesti.
>
> Molte persone sono all’improvviso possedute da Zaka e provo cano quello che così opportunamente è definito ad Haiti *youn escandale*. Una di quelle accusa una donna di aver rubato gli oggetti che le erano stati affidati. Proteste della signora, grida, ire e invet tive reciproche. Alla fine è Zaka ad essere accusato del furterello; non ha la coscienza tranquilla e si allarma ogni volta che qualcuno si accosta al suo prezioso tascapane (*Ibid*).

Un altro aneddoto narrato nello stesso libro di Métraux serve anch’esso a mettere in rilievo il carattere teatrale della possessione:

> Al momento delle cerimonie vodu ogni divinità viene a turno onorata con tre danze accompagnate da canti che invocano le divi nità. Le danze seguono delle regole e non potrebbero venire modi ficate. Durante una di queste, consacrata a Ogu, un prete fu improvvisamente “preso di loa”. A tutta prima si credette fosse il dio atteso che si era manifestato. Pertanto la sorpresa fu immensa quando ci si accorse che era Guédé che faceva un’apparizione pre matura. Un prete, rivolgendosi all’invasato, pregò il dio di andar sene per ritornare al suo turno, ma Guédé rifiutò e si mise a reclamare i suoi attributi. I sacerdoti, e altri dignitari, tornarono alla carica. Dalle preghiere passarono alle minacce, ma Guédé non se ne dette per inteso. Arrendendosi, gli furono portate le sue vesti. Si mise allora a ballare allegramente, si lasciò andare a qualche facezia e infine

> si accasciò su una sedia. La possessione era termi nata. Ridiventato lui stesso, l'invasato parve sconcertato dai canti e dai ritmi di tamburo che non corrispondevano alla sequenza abi tuale. Se ne irritò e rivolse vivaci rimproveri alle *hunsi* per una tale mancanza di disciplina. Si ebbe un bel ripetergli che il responsabile del disordine era stato Guédé, il quale lo aveva posseduto: non volle saperne nulla, come ogni posseduto, ostentando la più com pleta ignoranza… (*Ibid*., p. 129).

I personaggi

Questo teatro sacro della possessione contiene dei personaggi che variano a seconda delle culture. Per esempio, presso i Songhay del Niger:

> gli Hargey paralitici si tengono in ginocchio e saltano sui ginoc chi per spostarsi; Kirey che è cieco da un occhio, tiene un occhio chiuso; Zatao si copre la testa di polvere e mangia la terra; Nyalya, che è civettuola, si scuote al contrario la polvere di dosso per non sporcarsi; Sadyara, che è un serpente, striscia sulla terra; Dongo, il genio del tuono, mostra il cielo e grugnisce… (Rouch 1960, p. 149).

Questo aspetto di teatralità è una caratteristica molto presente anche nella macumba. Il Tempio umbandista del Dottor Nylo, a Rio, era costruito come un edificio per spettacoli. Vi mancava ancora, al tempo in cui io vi passai, il completamento dei piani superiori, con i luoghi di ricreazione e i luoghi iniziatici. Ma si poteva vedere al pian terreno un ingresso dei medium che assomigliava all'ingresso degli artisti, distinto dall'ingresso per il pubblico; in fondo al corridoio c'era una *buvette*, e attorno al grande spazio riservato al culto, c'erano delle quinte.

Vicino all'ingresso dei medium il Dottor Nylo aveva affisso il pro gramma della settimana, come si farebbe alla porta della chiesa per le messe. Questo programma, a doppia entrata, indicava il ruolo svolto dagli attori secondo le rappresentazioni della settimana: il lunedì i *caboclo* (indiani meticci), il martedì i *pretos velhos* (gli antenati neri dell'era della schiavitú), poi i *criancas* (gli spiriti infantili), e quindi gli *Exu* (i padroni degli Inferi)...

Questa distribuzione dei ruoli indicava immediatamente il carattere storico dello "spettacolo" programmato in questo tempio. Men tre nel candomblé di Bahia i personaggi essenziali sono gli Orixa dell'Africa (*Xango*, *Ogun*, *Yemanja*...), qui, al contrario, si "rappre sentavano" personaggi della storia popolare del Brasile: gli indiani vestiti con copricapi di piume come accade nei giochi dei bambini, gli antenati neri della *cenzala*, la casa degli schiavi...

Nel Maghreb, invece, i ruoli sono assai poco visibili. Nella traver sata del Sahara, lungo le strade della schiavitú, sembra che il reperto rio sudanese della possessione si sia perduto. Se ne ritrovano delle tracce nel repertorio cantato: i Sudani di Tunisi cantano Lili Salma, la ragazza civettuola che assomiglia a Nyalya del culto Songhay, a Erzu lia del vodu. Ma Lili Salma non è (o non è più?) rappresentata nello stambeli tunisino.

Anche in Marocco, nella derdeba degli gnaua, si trovano tracce del teatro sacro: quando Buderbala il mendicante "cavalca" uno dei suoi adepti, questi viene rivestito di una tunica rattoppata e multicolore, oppure danza, come Bussaadia di Tunisi, con una pelle d'animale e un fagotto. Si trovano nella derdeba anche altre danze che ricordano quelle dei grandi riti africani ed afro-americani: la danza delle spade, la danza dei coltelli, del serpente, ecc.

Il rituale degli Aissaua pone un problema particolare. In generale il sistema Aissaua, che partecipa di quella che io

chiamo “la transe araba”, contiene la transe ma non la possessione. Tuttavia, gli Aissaua in transe “rappresentano” degli animali (il leone) e si ha talvolta per fino l’impressione che un individuo sia come posseduto dal fondatore della setta. Forse, in questo caso esiste contaminazione da parte della cultura nera proveniente dal Sudan.

La teatralizzazione dell’esorcismo

Se gli elementi del “teatro vissuto” sono numerosi nella possessione africana, si possono individuare, seguendo Bourgaux, altre forme di teatralizzazione nella possessione maledetta di Loudun:

> Ben presto gli esorcisti si trasformano in registi. Hanno un mes saggio e devono farlo passare, ma le esorcizzate sono poco docili e le reazioni del pubblico talvolta li sorprendono. Bisogna che i preti raddoppino di convinzione e trovino nuovi effetti spettacolari. Allora spostano lo spettacolo altrove: dalla camera di Jeanne alla cappella delle Orsoline, poi nelle chiese parrocchiali in cui vengono innalzati dei palchi. A volte si vedono i posseduti sulla pubblica piazza. Suddivise in piccoli gruppi nelle case della città in cui con ducono una vita pacifica e “normale” le ragazze si recano quotidia namente sui luoghi dello spettacolo. Su richiesta di una personalità di passaggio a Loudun vengono provocate delle possessioni. Un pubblico avido accorre da ogni luogo ed assapora i giochi equivoci della posseduta e dell’esorcista. Gli sberleffi, gli insulti, i colpi assalgono il prete che risponde assumendo l’atteggiamento eroico del domatore. Il pubblico è appagato: la sessualità che urge pressante dietro i motivi religiosi non sfugge a nessuno (Bourgaux 1973, pp. 46-47).

Questa analisi conduce Bourgaux a distinguere la possessione e il teatro:

> La morte di Grandier pone fine al teatro e nello stesso tempo lo definisce: "illusione", dirà d'Aubignac nel suo trattato. Nel teatro nulla è vero ma tutto deve svolgersi *come se* fosse vero. Il pubblico è affascinato di essere ingannato, egli dice; tutto qui.
>
> Fra la possessione e il simulacro si opera un mutamento. Simula cro e possessione formano due sistemi distinti con leggi distinte.
>
> Ciò che rende possibile la possessione sono le credenze comuni e l'*a priori* dell'inconscio. Nel teatro accade il contrario, tutto è simulacro cosciente, tutto è gioco (*Ibid*., p. 49).

Stati sconosciuti della vita quotidiana

In fin dei conti, il problema della simulazione estatica appare come un falso problema, artificialmente prodotto dalla nostra incapacità di comprendere realmente altre culture, altre esperienze della vita.

La transe non rientra nel nostro quadro di riferimento (*frame of reference*: l'espressione è di Sherif). È ciò che sottolinea Herskovitz: la transe, presso i neri dell'Africa, fa parte "di un comportamento com prensibile, prevedibile e normale" mentre l'occidentale, che si muove in base al proprio quadro di riferimento, non vede in essa altro che patologia.

Duvignaud, nel commentare le analisi di Leiris, sostiene che "ci troviamo a questo proposito al di là della menzogna e della verità, in una regione poco conosciuta nella quale l'investigazione raramente si arrischia" (Duvignaud 1959, p. 262).

È, appunto, il problema del ruolo del “simulacro” e della “teatralità” nel rito di possessione:

> Infatti, questi caratteri rappresentativi che accompagnano l’estasi di possessione da parte degli zâr, sono forse marginali in relazione al turbamento dell’estasi, oppure costituiscono una realtà psichica intermedia, una regione male conosciuta che sta fra il sacro e il profano, fra la menzogna e la verità? […] La simulazione, il mascheramento e le diverse manifestazioni che noi non possiamo integrare alla religione e al sacro, dal momento che ci siamo fatti un’idea definita di questa categoria dell’esperienza, cessano di meravigliarci una volta che abbandoniamo l’immagine tradizionale di una coscienza individuale prigioniera dei suoi stati e completata, quasi sovraccaricata, da un’appendice di inconscio (*Ibid*., p. 259).

Questa è, infatti, la sfida che la transe lancia all’osservatore occi dentale, un po’ come l’isteria era la sfida alla psicologia della coscienza. Con la differenza, l’abbiamo visto, che l’isteria già rientrava nei quadri di riferimento dell’Occidente: essa era la transe occi dentalizzata, la transe maledetta nella sua ultima fase di sviluppo e di repressione.

Questa “regione male conosciuta […] fra la menzogna e la verità” non è forse la definizione dell’atto letterario, della sua verità e della sua impostura a un tempo? Non è forse il luogo di ogni creazione? Si può allora comprendere perché Duvignaud sottolinei il fatto che Lei ris, a un tempo etnologo e poeta, si interessa a questi stati ambigui di coscienza.

La coscienza “esplodente” è anche la coscienza poetica alla ricerca del suo linguaggio. È l’esplodere delle forme

nella creazione, in quella regione nella quale il creatore fa l’esperienza dell’“altra” coscienza.

CONCLUSIONE

La transe primitiva, selvaggia, originaria è strettamente legata alla neotenia dell'uomo: non una transe della quale sarebbe già possibile stabilire la sintomatologia (l'oblio, le convulsioni, o anche il rapporto con l'orgasmo), ma una transe più arcaica, quella dell'animale che si libera, delle norme istintive di vita che esplodono con l'apparizione filogenetica di una giovinezza permanente, di una plasticità nuova dell'organismo, di una disarticolazione delle membra del corpo in *statu nascendi*. La transe evoca, infatti, i movimenti disordinati, esplodenti, di un organismo post-natale che non ha ancora imparato l'integrazione dei gesti. È questo tipo di momento quello cui la transe allude, e non, per l'esattezza, quello di un'animalità stabilizzata; si tratta al contrario di un'animalità che va disfacendosi, e di un'umanità che ancora non si è istituita: uno stato di *passaggio* sul limitare di una cultura che ancora non si è separata dalla natura.

Il corpo comune, la transe, l'orgia primitiva

Questo corpo neotenico delle origini è un corpo che non è ancora il nostro corpo-involucro, questo corpo dei nostri tempi che si rac chiude su se stesso e si stacca dal mondo. L'immagine del corpo umano che appartiene a se stesso è posteriore a quella di un corpo più arcaico e che vive ancora nell'indistinzione di un corpo comune, fusionale, che ritroveremo nell'orgia primitiva.

> L'orgia è l'aspetto sacro dell'erotismo, in cui la totalità degli esseri al di là della solitudine, attinge alla sua espressione più sensi bile. Ma in un unico senso: la

> totalità nell'orgia è inafferrabile, gli esseri, in definitiva, vi si perdono, ma in un insieme confuso. L'orgia è necessariamente ingannevole; essa è per principio com pleta negazione dell'aspetto individuale. L'orgia presuppone, richiede l'equivalenza dei partecipanti. Non solo l'individualità vera e propria è sommersa nel tumulto dell'orgia, ma ogni parteci pante nega l'individualità degli altri (Bataille 1967, p. 143).

Questa analisi presuppone un'individualità già costituita: è a que sta condizione che l'orgia può essere considerata come un "al di là della solitudine" e non come un al di qua. Ora l'ipotesi che io qui pro pongo, che è opposta a quella di Bataille, è che l'orgia sia l'espres sione del corpo comune originario, precedente all'individualizzazione e alla cattura ad opera del dispotismo. Questa assenza di appropria zione la ritroviamo, d'altra parte, nel bambino il quale fa qualsiasi cosa col "suo" corpo prima della disciplina delle membra e dell'addo mesticamento degli impulsi. La motilità del bambino è *polimorfa*, come la sua sessualità. E questo polimorfismo embrionale tanto della motilità quanto della sessualità, legato alla neotenia della specie, lo ritroviamo, infine, nella transe.

Questa indistinzione originaria e fusionale mette il corpo in connessione *immediata* col mondo: tale connessione fusionale si ritrova nella transe, la quale può sorgere alla vista di una pietra, al sentire un ritmo: dunque non, al suo stato originario, per un'associazione costruita all'interno di un condizionamento, bensì al contrario, per l'immergersi nel mondo di un corpo fusionale e di una coscienza allo stato esplodente.

In questi stati d'indistinzione, non possono ancora separare un autoerotismo e un alloerotismo. Ed è soltanto per un abuso di linguaggio che si è talora potuto parlare di autoerotismo a proposito della transe. Nella sua forma originaria e *in noi sempre disponibile in qualche luogo*, vi

insisto, la transe è godimento di sé e del mondo, in modo indistinto e, se si vuole, “confuso”. Ma questa “confusione” deve essere intesa come una fusione originaria ritrovata.

La stessa cosa vale per gli spasmi: H. Wallon dimostra, in *Les origi nes du caractère chez l’enfant*,[1] che essi costituiscono dei comporta menti originari generali, e non dei comportamenti aberranti o patologici: in poche parole, tutto concorre a suggerire che la transe rende possibile non la regressione, bensì un ritorno in direzione di uno stato infantile, di un corpo de-territorializzato che è quello delle nostre origini e che per noi è ancora in qualche modo disponibile.

Quel che stupisce è l’assenza di transe

Il nostro torto è certamente quello di concepire la transe come un fatto allo stesso tempo enigmatico (per quanto concerne i movimenti del corpo e dello spirito, che non appartiene più a se stesso), ed eso tico, cioè lontano da noi, dalla nostra cultura, senza una possibile incidenza sulla nostra esistenza quotidiana e collettiva: la transe non può che prodursi altrove, in società tradizionali che scorderanno la possessione una volta che entreranno nell’era industriale-capitalistica.

Allora forse, converrà di più, con un deliberato rovesciamento metodologico, incominciare dalla nostra stessa esperienza. Forse dob biamo incominciare col superare o piuttosto distruggere l’apparente evidenza di un’assenza di transe nell’Occidente industrializzato.

Certo non si verificano più da noi, salvo eccezioni abbastanza rare, delle transe collettive: per “eccezioni” intendo quelle sette che si riu niscono a Parigi, a Lione (F. Laplantine fornisce degli indirizzi) e che praticano la transe; in Brasile, sètte consimili esistono, ma sono larga mente diffuse per cui fanno parte della cultura. Esistono

dunque que sti isolotti religiosi. Ma vi sono soprattutto, da noi, delle esperienze ancora marginali — il che non significa che esse si sviluppino soltanto in gruppi marginali: quando le droghe leggere incominciano a diven tare, nonostante la sorveglianza e la repressione, prodotti di consumo corrente, non si può più parlare così facilmente di marginalità. L'espe rienza di queste droghe è legata alla ricerca collettiva di "nuovi" stati di coscienza provocati, o liberati, da prodotti che sono conosciuti e utilizzati nelle civiltà cosiddette primitive.

Un'altra forma di rinascita della transe deve essere cercata nella forma della danza, da un lato, e dall'altro nel diffondersi delle tecniche cosiddette del potenziale umano.

L'effetto della danza o anche dall'audizione, in certe circostanze, della musica pop, la cui origine è africana, è un effetto di transe. È sufficiente in questi casi abbandonarsi perché un altro stato venga ad installarsi nel corpo.

Parimenti, se un senso ha lo sviluppo del potenziale umano, è quello di ritrovare il senso della transe. Nelle situazioni di gruppi d'incontro e di espressione si può sentire salire dentro di sé lo stato di transe: lo si sente nelle dita, in tutto il corpo, nell'assopirsi della coscienza ordinaria. È allora possibile immaginare uno sviluppo (un *développement, desinvolvimento, des-enveloppement* o "uscita dall'involucro" come dicono benissimo i maestri brasiliani della transe) di quelle potenzialità ritrovate, a partire dai primi gradi della transe.

Se la transe primitiva, originaria, rimane come una possibilità che non è poi così misteriosa, che si può facilmente risvegliare, ci si può interrogare sull'effettiva scomparsa della transe nella nostra cultura. È quello che io chiamo un rivolgimento metodologico.

Con un rivolgimento analogo, Freud ha dimostrato che non biso gna partire dalla sessualità genitale per poi chiedersi come siano possi bili i comportamenti sessuali

“contro natura”. Bisogna al contrario partire da una sessualità polimorfa naturale e far vedere successiva mente come la nostra cultura abbia prelevato, da un insieme di possi bilità, l’orientamento genitale dell’energia e del piacere, lasciando così sussistere attorno a questa sessualità divenuta “normale” degli ele menti di “perversione”. Allo stesso modo si ragionerà a proposito della transe: si ammetterà che essa è lo stato “normale” e non un mistero, e quindi si cercherà per quale ragione essa è stata repressa, rimossa.

Il materialismo isterico si costruisce a partire da questa impostazione.

Un mutamento

L’attuale movimento della transe manca di basi teoriche. Esso può incominciare a costruirle, mi pare, se incomincia ad interessarsi real mente a ciò che accade in altre culture. Ma che non sia un interesse liberale e condiscendente, che nasconderebbe un disinteresse reale ed etnocentrico, che penserebbe, in fondo, che quelle culture non hanno nulla da offrirci.

Tutto ciò su cui verte il presente saggio verrebbe allora chiuso nel cassetto delle curiosità etnologiche. Tutt’al più se ne farebbe un capi tolo della sociologia delle religioni che non ci riguarderebbe diretta mente.

Ma si può pensare al contrario che accada che i gruppi di terapia, i quali attualmente si sviluppano nel quadro più generale del “movi mento dei gruppi”, ritrovino dispositivi, procedure e tecniche che sono già stati praticati da molto tempo, ma in contesti storici assai diversi. Non è possibile trasportare da noi lo ndop o la hadra terapeu tica; si può, invece, cercare di capire e di praticare in modo nuovo, nel contesto nostro, quel che si fa altrove. Freud non avrebbe forse sviluppato il dispositivo della psicanalisi se non avesse

lavorato sull’esorcismo, sul problema della possessione, e se non si fosse inse rito in una tradizione.

Nello stesso tempo, questo interesse specialistico per le istituzioni terapeutiche della transe non dovrebbe occultare una dimensione più profonda delle esperienze che tali istituzioni sottintendono.

La transe, come abbiamo visto, è l’esperienza originaria del corpo libidico e della coscienza esplodente. Su questa base, si sono costruite istituzioni, si sono edificati culti, hanno funzionato terapie.

L’uso che si può fare di questa scoperta non è più soltanto terapeu tico, nel senso specialistico del termine. L’esperienza della transe, apre delle prospettive che sono quelle di un possibile cambiamento della vita. Se la transe presuppone la neotenia dell’uomo, è possibile che un uso diverso della transe, ancora a venire, possa contribuire al ringio vanimento della specie. Ma tutto ciò presuppone un mutamento storico

Nei nuovi gruppi di transe, sorti dalla bioenergetica, dalle esperienze orientali e occidentali di sviluppo del potenziale umano, si vedono svilupparsi delle pratiche di transe nelle quali ciascuno trova un nuovo accesso ai suoi desideri profondi, ai suoi progetti, ad un inconscio che non è più statico ma dinamico.

Si tratta di stati, abitualmente ignorati da noi stessi, di disponibilità interiore al proprio corpo, ai suoi movimenti, e di apertura ai movi menti corporali degli altri, ai loro desideri, a gesti che talvolta sono talmente impercettibili da non riuscire ad *autorizzare se stessi* a entrare in tali stati.

Essi non possono esser liberati se non in gruppi appositamente isti tuiti, almeno attualmente, e che forniscano così una sorta di prote zione sociale e istituzionale: esattamente come la transe rituale significa che la società autorizza e talvolta anche incoraggia i suoi membri, o taluni di essi, ad entrare in transe.

Le prime osservazioni dimostrano anche che in queste “nuove” transe, come in quelle che sono meglio conosciute grazie ai lavori degli etnologi, esistono vari gradi:

— poco prima di partire per il “viaggio” della transe esiste come una decisione di partire, di scoprire qualche cosa che può accadere, di capire che un cambiamento, che non è “alterazione”, può verificarsi; e si può, oppure no, accettare tale cambiamento, allentare il controllo e lasciarsi andare all’esperienza;

— la perdita di coscienza che sopravviene, almeno in alcuni, è assai breve, di qualche secondo, e subito si riprende “coscienza”, ma è allora una coscienza vigilante che si tiene a contatto con l’esperienza. A un certo livello, infatti, non si perde mai completamente coscienza e si è sempre capaci di fermarsi, come accade nell’esperienza control lata della droga leggera.

Esiste anche una coscienza che veglia in un recinto protetto. Con temporaneamente si compie un viaggio interiore, e in esso passa molta energia vitale, libidica, persino sociale, mentre un minimo dell’energia disponibile passa nelle attività di controllo e di regolazione.

Questi stati di transe rivelano l’esistenza di un inconscio che non è soltanto il luogo della ripetizione ma, come suggeriscono Deleuze e Guattari in *L’anti-Edipo*, un luogo intenso e attivo di desideri. Si sco prono allora, grazie a questa transe, virtualità di cui ciascuno è porta tore.

La transe diventa allora, come hanno veduto i poeti già da molto tempo, un mezzo per cambiare la propria vita e per incontrare gli altri a dei livelli che ci sono abitualmente sconosciuti.

Si può anche incontrare il terrore.

Tunisi, dicembre 1965 - Parigi, marzo 1976

---

[1]Ed. ital.: HENRI WALLON, *Le origini del carattere nel bambino*, traduzione di Cristina Sannucci, Editori Riuniti, Roma 1974 [N.d.C.].

POST-SCRIPTUM

La techno-transe è l'ultima figura della transe a emergere nel mondo occidentale. Presentarla in questo saggio significa che la cono scenza delle forme di transe precedenti, a partire dalla sciamanismo, può avere qualche utilità per la comprensione delle transe metropoli tane.

Ma questo non significa che si possa descrivere quanto avviene nelle discoteche e nei rave, riprendendo meccanicamente i concetti elaborati dall'antropologia sulla base dello studio delle transe tradizionali ed esotiche con i rituali corrispondenti. Concerti, discoteche e rave non sono, che io sappia, dei luoghi terapeutici, benché alcuni "inseriti" dichiarino di trovare nella partecipazione a tali nuovi riti notturni degli effetti rigeneratori. Non si va in una discoteca o nei rave neanche per praticare la divinazione, e non sono cerimonie reli giose o liturgiche, anche se alcuni osservatori vogliono scorgervi la manifestazione di nuove forme di religiosità.

Sarebbe del resto abusivo anche parlare di "iniziazione", in quanto i dispositivi iniziatici suppongono due categorie complementari di par tecipanti: quelli che vengono per essere "iniziati", ovvero per compiere il passaggio da uno stato all'altro, e gli iniziatori o maestri, che sono le "guide" del passaggio. Di contro, nel contesto techno non esiste un dispositivo del genere e non vi sono guide. A tale proposito è significativo l'esempio del consumo di sostanze psicoattive: in alcuni contesti tradizionali, gli iniziatori conoscono perfettamente sia le sostanze che utilizzano sia il loro dosaggio, e sanno gestirne gli effetti. Niente del genere nella techno, specialmente allorquando il consumo diventa "selvaggio" e privo di discernimento come può spesso verificarsi.

Il contributo dell’antropologia tradizionale all’antropologia delle transe attuali, giovanili, metropolitane, mi pare utile se limitato all’idea di transe come risorsa. È questo un termine che esprime una disponibilità alla transe non assente, che possiamo riprendere in noi, ed è un’idea che i prigionieri politici hanno ritrovato per altre strade, per così dire interne, dirette, vissute in situazioni di “torsione relazio nale”, di emergenza e di necessaria risposta vitale. Significativo, a tale proposito, è il libro di Renato Curcio, Stefano Petrelli e Nicola Valen tino, Il bosco di Bistorco (Sensibili alle foglie, Roma 1990), che rac conta l’esperienza della reclusione e l’emergenza di altre forme di sensibilità.

Se si adotta la nozione di risorsa, come propongo di fare, allora occorrerà riconoscere nella transe un mezzo e non un fine in se stessa, e rispondere alla questione non indifferente, ma anzi fondamentale della risorsa in risposta a quale bisogno, in funzione di che, e con quali effetti più o meno determinati?

Una tale ricerca è appena agli inizi e pone un problema che va chia ramente indicato a coloro che oggi, non solo in Italia, dibattono sulla presenza e sull’esperienza della transe nelle metropoli. Il fatto che un tale problema non riguardi più oggi solo pochi specialisti, e che il feno meno della ricerca deliberata di stati modificati di coscienza (SMC) non sia proprio di sperimentatori eccentrici, ma anzi si ponga su scala di un’importante popolazione, lo fa entrare nella comune percezione e mi sembra sufficiente, mi pare, a ricordare l’attualità della transe.

Milano, marzo 1997

BIBLIOGRAFIA

APOLITO P., *“Dice che hanno visto la Madonna”. Un caso di appari zione in Campania*, Il Mulino, Bologna, 1990; *Il cielo in terra*, Il Mulino, Bologna, 1992.

BAGOZZI F., *Generazione in ecstasy*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1996.

BARRUCAND D., *La catharsis dans le théatre*, l*a psychanalyse et la psychothérapie de groupe*, Epi, Parigi 1970.

BASTIDE R., *Le candomblé de Babia*, Mouton et Cie, Parigi 1958; *La réve, la transe, la folie*, Flammarion, Parigi 1972; ed. it.: *Sogno, trance e follia*, tr. di Albina Cacopardo, Jaca Book, Milano 1974; *Le sacré sauvage*, Payot, Parigi 1975.

BATAILLE G., *L’érotisme*, 10-18, U.G.E., Parigi 1970; ed. it.: *L’eroti smo*, tr. (dall’ed. Les Editions de Minuit, Parigi 1957) di Adriana dell’Orto, Sugar editore, Milano 1967.

BELO J., *Trance in Bali*, Columbia University Press, New York 1960.

BERGONZI M., *Inchiesta sul nuovo misticismo*, Laterza, Bari 1980.

BEY H., *T.A.Z. Zone Temporaneamente libere*, Shake Edizioni under ground, Milano 1993; *A ruota libera,* Castelvecchi, Roma 1996.

BOLELLI F., *Le nuove droghe. Dalla sintesi vegetale all’estasi sintetica*, Castelvecchi, Roma 1994.

BOURGAUX J., *Possessions et simulacres*, Epi, Parigi 1973.

BRUHL A., *Liber pater: origine et expansion du culte dionysiaque à Rome*, Parigi 1953.

BURROUGHS W., *Electronic Revolution*, OU, Ingatestone 1971; ed. it. *La rivoluzione elettronica* in *E' arrivato Ah Pook*, SugarCo, Milano 1980.

CAMILLA G., "Per una scienza degli stati di coscienza", in *Altrove* n. 1, Nautilus, Torino 1993.

CHERTOK R., *Résurgence de l'hypnose*, Desclée de Brouwer, Parigi 1984.

CLÉMENT C. e **CIXOUS H**., *Le jeune née*, 10-18, Parigi 1975.

CLOUZOT G. H., *Le cheval des dieux*, Parigi.

COX H., *La fête des fous*, Seuil, Parigi 1871; in FONTAINE A. e FONTANA C., 1977.

CURCIO R., **VALENTINO N**. e **PETRELLI S**., *Nel Bosco di Bistorco*, Sensibili alle foglie, Roma 1991.

DALAI LAMA *et alii*., *Mind Science*, Wisdom Publications, Boston 1991; ed. it. *La scienza della mente*, tr. di Lorenzo Vassallo, Chiara Luce Edizioni, Pomaia 1993.

DE GIULI G., "La transe nella folla", in FONTAINE A. e FONTANA C., 1997.

DE HEUSCH L., *Pourquoi l'épouser?*, N.R.F., Parigi 1971.

DE LANGRE P., *Tableau de l'inconstance des mautais anges et démons*, Parigi 1612.

DE LUCA M.N., *Le tribù dell'ecstasy. Messaggi riti simboli linguaggi*, Theoria, Roma 1996.

DE MARTINO E., *La terra del rimorso*. *Contributo a una storia religiosa Sud*, 3 ed., il Saggiatore, Milano 1976.

DE MARTINO G., "Tantra e LSD" in *Anonimo* n.8, Milano, giugno 1980; "Gli esploratori della morte" in *Abstracta* n.21, Roma 1987; "Culture della visione: dal rimbombo psichedelico al silenzio della meditazione" in *Cyber* n. 17, Milano 1990; "Modem e tribù. Intervista con Michel

Maffessoli” in *Il Mattino* 3 maggio 1990; “C’è Dioniso al videotel”, in *Temporali* 4 e 5, Bologna 1990; “Quei viaggi acidi oltre il confine della coscienza. Intervista con Albert Hofmann” in *Il Mattino* 27 agosto 1992; “Acid Hotel”, in *Temporali* 11, Bologna 1992; “Note su trance e scrittura” in *Il piccolo Hans* n. 77, Milano 1993; “I profumi della notte gnaua” in *Altrove* n. 3, Torino 1996; “La trance e la scrittura” in *Il Cefalopodo* n. 4, Milano 1997.

DEVEREUX G., *Essais d’ethnopsychiatrie générale*, N.R.F., Parigi 1970.

DUVIGNAUD J., *Existence et possession*, “Critique”, Minuit, Parigi 1959; *Les ombres collectives*, P.U.F., Parigi 1974.

ELIADE M., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase*, Editions Payot, Parigi 1951 (1968)- ed. it.: *Lo sciamanismo e le tecni che arcaiche dell’estasi*, tr. di C. d’Altavilla, Fr. Bocca Editori, Roma-Milano 1953.

FACHINELLI E., *La mente estatica*, Adelphi, Milano 1989.

FERGUSON M., *La révolution du cerveau*, tr. fr., Calman-Lévy, Parigi, 1974.

FILLIOZAT J., *Magie et médecine*, P.U.F., Parigi, 1944.

FONTAINE A. e **FONTANA C**., *Raver*, Anthropos, Parigi 1996; ed. it.: *Raver*, tr. di Roberto Zappatore, Sensibili alle foglie, Roma 1997.

FREUD S. *Studi sull’isteria*, in: Opere 1886-1895; *Studi sull’isteria e altri scritti*, vol. I, a cura di Cesare L. Musatti, Boringhieri, Torino 1967, pp. 161 e sgg.; *Le origini della psicoanalisi*. *Lettere a Wilhelm Fliess* l887-1902, tr. di Giulio Soavi, Boringhieri, Torino 1968.; *L’interpretazione dei sogni*, tr. di Elvio Fachinelli e Herma Trettl, Uni versale scientifica Boringhieri, Torino 1973 (Ristampe 1976, 1977). *Psicologia delle masse e analisi dell’Io*, in: Opere 1917-

1923. *L'Io e l'Es e altri scritti*, vol. 9, a cura di Cesare L. Musatti, Boringhieri Torino 1977, pp. 261 e sgg.

GABEL J., *La fausse conscience*, Editions de Minuit, Parigi 1962; ed. it.: *La falsa coscienza*, tr. di Anna Backhaus Righini, Dedalo libri, Bari 1967.

GILL MERTON M. e **BRENMAN M**., *Hypnosis and related states. Psychoanalytic Studies in regression*, International University Press Inc., New York 1959.

GLUCKMAN., *Order and rebellion*, Cohen and West, Londra 1963.

GODEFROY CH., *La dynamique mentale*, Laffont, Parigi 1976.

GORDON WASSON G., HOFMANN A. e **RUCK C**., *Alla scoperta dei Misteri Eleusini*, Apogeo Urra, Milano 1996.

GRINSPOON L., *Marihuana Reconsidered*, Harvard University Press, San Francisco 1977; ed. it. *Marijuana*, tr. di Roberto Fedeli, Apogeo Urra, Milano 1996.

GROF S. e **GROF C.** (a cura di), *Spiritual Emergency: When Personal Transormation Becomes a Crisis*, Jeremy P. Tarcher, Los Angeles 1989; ed. it.: *Emergenza spirituale*, trad. di Carla Sborgi, Red edizioni, Como 1993.

GROF S., *The Ultimate Journey. Consciousness and the Mistery of Death*, MAPS, 2006; ed. it.: *L'ultimo viaggio*, Apogeo - Urra, Milano, 2007.

GROF S., *When the Impossible Happens: Adventures in nonordinary reality*, Sounds True, 2006; ed. it.: *Quando accade l'impossibile. Avventure in realtà non ordinarie*, Apogeo - Urra, Milano, 2006.

GUARNACCIA M., "I colori di un sogno" in *Per lui*, Ottobre 1988; *Almanacco Psichedelico*, Nautilus, Torino 1996.

HALIFAX J., *Shamanic voices* (1979); ed. it.: *Voci sciamaniche*, tr. di Riccardo Piccoli, Rizzoli, Milano 1982.

HERSKOVITZ-MELVILLE J., *Man and his works*, The Norton Library, New York 1962.

HERTZ R., *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, F. Alcan, Parigi 1928.

HOFMANN A., *Einsichten, Ausblike* 1986; ed. it.: *Percezioni di realtà*, tr. di Roberto Fedeli, Millelire Stampa Alternativa, Roma 1993; *LSD*: *My problem child*, New York 1980; ed. it.: *LSD - Il mio bambino difficile*, tr. di Roberto Fedeli, Apogeo-Urra, Milano 1995.

INGOLD R. e **TOUSSIRT M**., *Etnografie et travail social*, Irep, Parigi 1995.

JAMES W., *The varietes of Religious Experiences* (1902); ed.it.: *Le varie forme della coscienza religiosa*, tr. di G.C. Ferrari e M. Calde roni, Fr. Bocca Editori, Roma 1954.

JEANMAIRE H., *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*, Payot, Parigi 1951; ed. it.: *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, tr. di Gustavo Glaesser, Einaudi, Torino 1972.

LACAN J., *Le Séminaire*, Livre I: *Les écrits techniques de Freud*, Edi tions du Seuil, Parigi 1972.

LANDRISCINA F., *MDMA e Stati di coscienza*, in *Eleusis* n. 2, 1995.

LAPASSADE G., *L'arpenteur*, Epi, Parigi 1971; *Le livre fou*, Epi, Parigi 1971; *Clefs pour la sociologie* (con R. Lourau), Seghers, Parigi, 1971; "La macumba: une contro-culture en noir et rouge", in L'HOMME E LA SOCIETE' n.22, 1975; *La bioenergie*, Editions uni versitaires, Parigi 1974; *Le chevaux du diable*, Editions universitaires, Parigi 1974; *Le bordel andalou*, Editions de l'Herne, Parigi s.d.; *Socianalyse et potentiel humain*, Gauthier.Villars, Parigi 1975; *Le corps interdit* (con R. Scherer) E.S.F., Parigi 1977. *L'Autobiographe*, Editions Duculot, Parigi 1978; *Joyeux tropiques*, Stock, Parigi 1978; ed. it. *Sabba negro*, a cura di Gianni De Martino, Moizzi, Milano 1978; *Gens de l'ombre*,

Anthropos-Les Méridiens, Parigi 1982; “La voix de son melk”, in *Quel corps*? n.32-33, 1986; *Les ètats modi fiés de conscience*, P.U.F., Parigi 1987; *La transe*, P.U.F., Parigi 1990; ed. it.: *Stati modificati e transe*, tr. di R. Curcio, P. Fumarola, M. Nocera, Sensibili alle foglie, Roma 1993; *Etnosociologia ed etnografia scolastica*, Madona Oriente, Lecce 1994; *Intervista sul tarantismo*, Madona Oriente, Lecce 1994; *Baccano, microsociologia della scuola*, Pensa editore, Lecce 1996; *Transe e dissociazione*, Sensibili alle foglie, Roma 1996; *L’istituente ordinario*, Pensa editore, Lecce 1997. *L’entrée dans la vie. Essai sur l’inachèvement de l’homme*, Les Editions de Minuit, Parigi 1963; ed. it.: *Il mito dell’adulto*. *Saggio sull’incompiutezza dell’uomo*, tr. di Sergio De La Pierre, Guaraldi, Firenze 1971; *Groupes, organisations, institutions*, 2 ed., Gauthier-Villars, Parigi 1970; ed. it.: *L’analisi istituzionale*. *Gruppi, organizzazioni, istitu zioni*, tr. di Carlo Casnati, ISEDI, Milano 1974.

LAPLANCHE J. e **PONTALIS J**., *Vocabulaire de la psychanalyse*, P.U.F., Parigi 1967; ed. it.: *Enciclopedia della psicanalisi*, a cura di Giancarlo Fuà, Laterza, Bari 1968.

LAPLANTINE F., *Les trois voix de l’imaginaire*, Editions Universitai ries, Parigi 1974; *De la possession dans ses rapports avec l’anti-psi chiatrie anglaise*, “Connexions”, n. 15, 1975.

LE BON G., *La psychologie des foules*, Alcan, Parigi 1895; tr. it.: *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano 1982.

LEARY T., ALPERT R. e **METZNER R**., *The Psychedelic Experience*, University Book, N.Y. 1964; ed. it.: *L’esperienza psichedelica*, tr. di Ugo Carrega, SugarCo, Milano 1974.

LEIRIS M., *La possession et ses aspests théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, in “L’Homme”, Plon, Parigi 1958; ed. it.: La *possessione e i suoi aspetti teatrali*, tr. di Mirella Schino, Ubulibri, Milano 1988.

LEUBA H.J., *The psychology of religious mysticism*; ed. francese: *Psychologie du mysticisme religeux*, Alcan, Parigi 1930; ed. it.: *La psicologia del misticismo religioso*, a cura di Ernesto De Martino, tr. di Maria Luisa Epifani, Feltrinelli, Milano 1960.

LÉVI STRAUSS CL., "L'efficacité symbolique", in *Anthropologie structurale*, Plon, Parigi 1958 ed it.: "L'efficacia simbolica", pp. 210-230 in *Antropologia strutturale*, 1 ed., tr. di Paolo Caruso, il Saggia tore, Milano 1966.

LEWIS I. M., *Estatic Religion*, Penguin Books, 1971; ed. it.: *Le religioni estatiche - Studio antropologico sulla possessione spiritica e sullo sciamanismo*, tr. di Francesco Cardelli, Ubaldini, Roma 1972.

LOWE R. e **SHAW W**., *Travellers. Voice of the new age nomads* (1993); ed. it.: *Traveller e raver*, tr. it. Monica Garruti e Sandrina Murer, Shake Edizioni Underground, Milano 1996.

LUDWIG A., "Altered States of consciousness", in: *Trance and Posses sion States*, ed. Raymond Prince, Montreal 1968.

MARGNELLI M., *L'estasi*, Sensibili alle foglie, Roma 1996. "La droga perfetta. Neurofisiologa dell'estasi", *Riza-Scienze* n.3, Marzo 1983.

MARS L., *Témoignage 1, essai ethnopsychologique*, Madrid, 1966; "*Nouvelle contribution à l'étude de la crise de possession*", in "Psyché", n. 60, 1951.

MAUSS M., "Le techniques du corps", 1936, riprodotto in *Sociologi et anthropologie*, P.U.F., Parigi 1950; edizione italiana: "Le tecniche del corpo", pp. 383-409 in *Teoria generale della magia e altri saggi*, traduzione di Franco Zannino, Einaudi, Torino 1965.

MESMER F.A., “Mémoire de Franz Anton Mesmer, docteur en médi cine, sur ses découvertes”, in: AMADOU A., *Mesmer: le magnétisme animal*, Payot, Parigi 1971.

MÉTRAUX A., *Le vaudou haïtien,* N.R.F., Parigi 1958; ed. it.: *Il vodu haitiano*, tr. di Adriano Spatola, Einaudi, Torino 1971.

METZNER R. e **ADAMSON S**., *Ecstasy*, Stampa Alternativa ed. Mil lelire, Roma 1992.

METZNER R., “Applicazioni terapeutiche degli stati modificati di coscienza”, in ALTROVE n. 4, Nautilus, Torino 1997;

MICHELET J., *La sorcière*; ed it. *La strega*, tr. di Maria Vittoria Mal vano, Einaudi, Torino 1971.

MONFOUGA-NICOLAS J., *Ambivalence, et culte de possession*, Ed. Anthropos, Parigi 1972.

MOSCOVICI S., *L’age des foules*, Fayard, Parigi 1981.

NARANJO C. e **ORNSTEIN R.E**., *On the psychology of meditation*, George Allen & Unwin, Londra 1971.

NATELLA A. e **TINARI S**., *Rave off*, Castelvecchi, Roma 1996.

ORTIGUES M.-**C.** ed **E**., *Oedipe africain*, Plon, Parigi 1966.

PANKHE W. e **RICHARDS W.A**., “*Implications of LSD and Experi mental Mysticism*”, in *Tart* C. 1969.

PANOFF M. e **PERRIN M.**, *Dictionnaire de l’ ethnologie*, Payot, Parigi 1973.

PÂQUES V., *La religion des esclaves: recherches sur la confrérie maro caine des Gnawa*, Moretti & Vitali, Bergamo 1991.

PIÈRON H., *Vocabulaire de la psychologie*, P.U.F., Parigi 1951; ed. it.: *Dizionario di psicologia*, a cura di Sergio Tovini, La Nuova Italia, Firenze 1973.

PLANSON CL., *Vaudou*, J. Dullis, Parigi 1974.

POCHETTINO B., "*Rave, sostanze e ritmo*", in *Altrove* n.3, Nautilus, Torino 1996.

ROUCH J., *Essai sur la religion Songhay*, P.U.F., Parigi 1960.

ROUGET G., *La musique et la transe*, Gallimard, Parigi 1980; ed. it. : *Musica e transe*, Einaudi, Torino 1986.

SAMORINI G., *Gli allucinogeni nel mito*, Nautilus, Torino 1995.

SARGANT W., *Battle for the Mind*, Penguin Books, Maryland 1957.

SAUNDERS N., *Ecstasy and Dance Culture* (1995); trad. it.: *E come Ecstasy*, a cura di E. "*Gomma*" Guarnieri, Feltrinelli, Milano 1995.

SCHOTT-BILMANN F., *Corps et possession*, Gauthier-Villars, Parigi 1977.

SERVANTIE A., **BECUT M.-F**., **BERNARD A**., *Normal et pathologique*, Editions Universitaires, Parigi 1971.

SHULTES R. e **HOFMANN A**., *The Botany and Chemistry of Hallu cinogens*, Charles C. Thomas, Springfield 1973; traduzione it.: *Botanica e chimica degli allucinogeni*, Cesco Capanna, Roma 1983.

SIGHELE S., *La folla delinquente*, Marsilio, Padova 1983.

SOUSTELLE J., *La vie quotidienne des Aztèques*, Hachette, Parigi 1955; 2 ed. it.: *Vita quotidiana degli Aztechi*, tr. di Paola Argan, il Sag giatore, Milano 1973.

VARELA F., THOMPSON E. e **ROSCH E**., *L'inscription corporelle de l'esprit*, Seuil, Parigi 1993.

VERGER P., "*Rôle joué par l'état d'hébétude au cours de l'initiation des novices aux cultes des orisba et vodun*", in *Bulletin de l'I.F.A.N.*, Serie B, n. 16, 1954.

VERNANT J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*. *Etudes de psycholo gie historique*, Maspero, Parigi 1969; ed. it.: *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, tr. di Mariolina Romano e Benedetto Bravo, Einaudi, Torino 1970.

WALKER SHEILA S., *Ceremonial spirit possession in Africa and Afroamerica*, E.-J. Brill, Leiden 1972.

WALLACE A.F.C., "*Cultural determinants of responses to hallucina tory experience*", in *Archives of General Psychiatry*, A.M.A., n. 1, 1959.

WRIGHT M.A., *Freedom to party*, Issue 3, Londra 1994; in FONTANA A. e FONTAINE C. 1997. *Ecstasy: allargamento della coscienza restringimento dello stomaco*, a cura di PhredD, Transeunt Ltd., e-mail: cam4379 @iperbole.bologna.it, Pro– duzione e distribu zione: Laboratorio Antiproibizionista Livello 57, via Muggia 6, Bologna 1997.

ZOMPLENI A., *La dimension thérapeutique du culte des rab.* Ndöp, Turner et Samp, rites de possession chez les Lebou et les Wolof, in "Psycho pathologie Africaine", II, n. 3, 1966.

APPARATI INTEGRATIVI

Prefazione dell’autore alla prima edizione italiana

Dopo anni di cura psicoanalitica due volte interrotta per volontà, unilaterale, degli psicoanalisti, questo ricadere continuamente nell’epatite non era il miglior segno di guarigione. Avevo raggiunto la quarantina e i miei amici della stessa età attraversavano come me una fase di depressione. In ospedale perdevo, per la prima volta, il senti mento dell’immunità fisica, di salute a tutta prova. Scoprivo la mia vulnerabilità, e cominciavo a pensare alla morte.

Un giorno, a Royaumont, un professore tunisino mi ha invitato a porre la mia candidatura per un posto all’Università di Tunisi. Mi par lava del centro culturale di Hammamet, vantava il fascino del suo paese. Ho fatto le pratiche necessarie. Ho ricevuto contemporanea mente una nomina a Tunisi e a Rabat, lo stesso giorno. Ho scelto di andare a Tunisi.

Volevo fare un viaggio senza ritorno. Ero talmente disgustato dalla vita francese, e più generalmente occidentale, che ero persuaso che la mia partenza sarebbe stata definitiva. Immaginavo che sarei guarito come Gide era guarito dalla sua tubercolosi, tra le sabbie del deserto. Non ero mai stato prima in Maghreb, e potevo sognare.

Questo desiderio terapeutico alla maniera di Gide era fortissimo, e forse spiega come ho potuto avventurarmi qualche settimana più tardi, a Tunisi, nei riti di possessione.

Mi sono imbarcato a Marsiglia il 20 ottobre 1965. E qualche giorno dopo insegnavo dinamica di gruppo e psicodramma alla Facoltà di Lettere...

Un giorno, alcuni studenti hanno detto che avevano, anch'essi, una loro forma particolare di terapia di gruppo: la chiamavano *stambali*. Ma non era facile assistere a una danza di possessione. I luoghi di culto dei neri (le *zauia*, che noi chiamiamo *marabouts*) erano stati chiusi poco dopo l'accesso della Tunisia all'indipendenza, in circo stanze abbastanza oscure, mentre altri marabouts restavano aperti al culto nella stessa periferia di Tunisi.

Volevo comunque fare l'esperienza dello stambali. L'occasione si è finalmente presentata alla vigilia di Natale. Avevamo la possibilità di sperimentare l'effetto di questi ritmi in occasione di una festa istituita dagli alunni all'Istituto nazionale degli sport di Kasar Said...

Un anno più tardi, nel dicembre 1966, il mio contratto di coopera zione con l'Università di Tunisi era rotto per motivi politici: in occa sione di uno sciopero di studenti avevo disobbedito, diceva il Ministro, all'articolo 2 del contratto di cooperazione che proibisce l'intervento dei cooperanti nella vita politica del paese. Ma alcuni hanno pensato che ero punito per avere, un anno prima, a Kasar Said, evocato i *jnouns*, i dèmoni.

La conoscenza del jazz mi aprì le porte del rituale negro. Ma con temporaneamente perseguivo un progetto psicosociologico che era nato dalla scoperta dello stambali tunisino.

Mi sembrava che se Moreno, ispirato da Freud e Stanislavski, aveva potuto trasformare il teatro in psicodramma, e fare della recita zione degli attori uno strumento terapeutico, sarebbe forse stato pos sibile riprendere i riti di transe che già funzionano come psicoterapie di gruppo, e farne un uso adattato alle nostre società. Avevo speri mentato io stesso, anche se troppo raramente, l'effetto momentaneo di liberazione d'uno stambali. Si sa d'altronde che la danza di posses sione è

probabilmente all’origine del nostro teatro. La catarsi, prima di essere teatrale, era conosciuta dai praticanti dei riti dionisiaci di possessione.

Oggi la mia preoccupazione non è più la stessa. Quando vivevo l’esperienza tunisina non sapevo ancora che un movimento di gruppi cominciava a svilupparsi negli Stati Uniti e che, in questo movimento, in parte ispirato dalla bio-energia reichiana si cominciava a ritrovare l’uso della transe.[1] Il mio problema si è spostato. Si tratta adesso di ritrovare il punto d’incontro tra queste forme diverse di transe-tera peutica tradizionale e il gruppo d’incontro americano, da una parte, e d’altra parte le tecniche dell’analisi istituzionale applicate al cambia mento sociale.

In realtà la mia esperienza tunisina della transe era, quasi a mio malgrado, soprattutto un’esperienza sociologica e politica. Scoprivo dapprima che la transe era per i tunisini la malattia vergognosa della loro cultura. Questo, l’ho scoperto a Tunisi; ma ho potuto verificarlo in altri posti.

Così, giungendo una sera ad Annaba, in Algeria, ho chiesto a un impiegato dello Stato di indicarmi il luogo in cui avrei potuto incon trare i musicisti neri, o la setta degli Aissaua. Il mio interlocutore mi ha risposto che queste cose non esistevano più dai tempi dell’Indipen denza. Eppure, in fondo alla strada, all’entrata della medina, si poteva leggere, sulla facciata di un grande edificio, un’iscrizione a grandi let tere: CONFRATERNITA DEGLI AISSAUA. Ma è chiaro che per i giovani quadri del nuovo regime, come per tutti i giovani quadri modernisti dei paesi in via di sviluppo, i riti di possessione, dei quali si vergognano, non debbono esistere e, perciò, non esistono…

Queste società africane non hanno il monopolio della vergogna legata alle tradizioni. Durante l’estate del 1973 un giovane cineasta amico di Rouche e Jaulin presentò ad Avignone, nel quadro del festi val degli Incontri Occitani, un

film girato in Occitania durante la festa di un santo. Non si è voluto comprendere questo film, non lo si è voluto ammettere. I guardiani avignonesi dell'ortodossia occitanista e della lingua d'oc hanno decretato che non si dava, nel film, girato sul campo, una buona immagine del "loro" popolo. Ed è sempre la stessa reazione. Immaginiamo questa gente al potere in una Occitania indi pendente: la loro censura non sarebbe differente da quella dei buro crati africani. Il film sarebbe definitivamente vietato al pubblico. Si sceglierebbe, fra le tradizioni ancora vive di un popolo, quello che è "buono" e quello che è "cattivo". In nome del popolo si vieta l'accesso a ciò che fa questo popolo. Si fa della transe un fenomeno marginale e persino proibito.

A Tunisi non avanzavo; sprofondavo invece in un'ostilità generale, fino al giorno in cui ho deciso di porre le questioni che mi preoccupa vano davanti a un altro pubblico: quello del festival delle arti negre, a Dakar, nell'aprile del 1966. Era un mezzo, insperato, mi sembrava, per ricollocare la musica e le pratiche dei neri tunisini nel loro conte sto mondiale. Ho così potuto diffondere nel colloquio internazionale che si svolgeva nel quadro del festival una comunicazione[2] consacrata alla musica negro-maghrebina, e più generalmente ai costumi e ai rituali dei neri in Tunisia. Ho presentato alla radio senegalese qualche registrazione dei Soudani. Agivo più come "militante" che come etno logo, e ciò traspariva, mi sembra, nella comunicazione che feci durante il colloquio internazionale, e che esprimeva effettivamente il punto in cui allora mi trovavo nelle mie ricerche sulla transe.

A Dakar incontro l'équipe del dottor Collomb all'ospedale psichia trico di Fann. Assisto ad alcune sedute di lavoro, ed ottengo che un infermiere mi accompagni ad assistere ad una terapia della posses sione.

Il professor Collomb ha riunito in una Società di igiene mentale non solo medici occidentali, ma anche dei

ndeupokat, che sono i gua ritori della possessione. Questa iniziativa tagliava netto con la sde gnosa opposizione che ho incontrato in Tunisia, dove gli esperti neri dello stambali non sono nulla, non esistono agli occhi degli psichiatri formati alla scuola dell'Occidente. È vero che durante il Festival pan-africano d'Algeri, nel 1969, si incomincerà ad interessare alle forme della medicina africana.

Un giorno, partiamo per un quartiere distante dalla città in cui si svolgerà il ndöp durante tre giorni. Visitiamo il responsabile politico del posto che ha dato l'autorizzazione di compiere il rituale. Ma egli stesso assume davanti a noi un'aria scettica per questi "costumi" che egli tollera, dice, senza aderirvi.

Quando arriviamo nella casa della posseduta, già si danza. C'è un gruppo di griot che battono i tamburi, il capo della confraternita e le donne che l'accompagnano. A parte la mia guida nessuno parla fran cese. Le danze si prolungano sino a tarda notte, e quando terminano e tutti vanno a riposarsi, noi rientriamo a Dakar.

Al mio ritorno, il mattino del giorno dopo, il sacrificio dell'animale è già avvenuto. Si sono messe le viscere in grandi giare di terracotta (*canaris*), che vengono sepolte in un angolo del giardino, dietro la casa. Alle viscere sono state mescolate erbe e ramoscelli. Sono autoriz zato, ma soltanto per qualche breve istante, ad assistere a questa parte del rituale. È il *samp*, l'erezione dell'altare del *rab*.

Con il ndöp ero finalmente a contatto diretto con i rituali della transe, all'origine africana dei riti.

Fu allora che incontrai Edmondo e Marie Cécile Ortigues. Prepara vano un'opera, pubblicata in seguito col titolo: *Edipe africain.*[3] E in questo libro, più tardi, ho ritrovato la descrizione del rito e le tesi che allora questi autori sviluppavano. Ciò mi ha permesso di assistere al ndöp alla luce di una "spiegazione",[4] o piuttosto di una descrizione

ragionata di ciò che costituiva il rituale. Ciò non mi ha protetto del tutto contro l'angoscia di quei tre giorni.

Arrivai a Bahia gli ultimi giorni del luglio 1970. Ero impaziente di conoscere il candomblé. Effettivamente allora mi sembrava che la "vera iniziazione alla transe di possessione non potesse avvenire che in uno dei grandi luoghi designati dai lavori classici: cioè a dire il vodu haitiano, naturalmente, o in mancanza il candomblé. Oggi il mio punto di vista è mutato: si può affrontare il problema della transe e farne l'esperienza attraverso le ultime tracce del menadismo greco-romano che sussistono nel sud italiano o attraverso i grandi riti quali il vodu, il candomblé, la macumba. Non lo si crede neanche in Italia, e allora neanch'io lo credevo possibile.

Giunsi a Bahia un martedì mattina, era troppo tardi per trovare subito una cerimonia per la sera stessa. Tuttavia cominciai ad infor marmi. Dovevo lavorare tutti i giorni al Centro di Studi Afroorientali dove incontrai alcuni specialisti come avevo fatto a Dakar, all'Istituto fondamentale d'Africa nera, allora diretto ancora da Vincent Mon treil, e all'ospedale di Fann, per il ndöp, nei reparti del dottor Col lomb.

Dopo qualche giorno d'attesa impaziente ho potuto finalmente vedere dei candomblé: quello di Minininha do Gantois – uno dei più antichi candomblé della città, vecchio di più di un secolo – e il can domblé animato da Olga do Alaketo che, com'è detto nelle guide turi stiche, "il faut ne pas manquer". In effetti, anche qui si è installato il turismo. Non ha distrutto la tradizione, ma ha rinforzato l'immagine pubblica dei grandi candomblé nago, i più "nobili", più "puliti", più classici.

Ciò m'infastidiva. Così, ho preferito scovare una sera, per caso, un centro che mi era stato indicato ma che trovai chiuso al pubblico. Ten dendo l'orecchio, ho però, scoperto

un piccolo centro di candomblé di cabocles, una stanza minuscola, un rituale selvaggio che non si può evidentemente osservare presso i nago: una giovane donna in transe sacrificava una colomba, e frugava tra le sue viscere e ne divorava, ancora caldo e fremente, il cuore.

Era, lo avrei saputo più tardi, più che un candomblé, una macumba, forse addirittura la kimbanda che è la parte più selvaggia della macumba.

Da quella notte la mia scelta era fatta. Al candomblé nago di Bahia che ero andato a visitare innanzitutto per predilezione, preferivo manifestazioni afro-brasiliane meno conosciute, o meno riconosciute, più inquietanti.

Purtroppo non potevo restare a lungo a Bahia. I miei amici del Living theatre mi aspettavano a San Paolo, dove dovevo assistere con loro a un congresso internazionale di psicodramma.

Ho lasciato Bahia e i suoi candomblé, sono andato a San Paolo, poi a Rio, dove ho scoperto un po' più tardi la macumba.

Per questa scoperta ero meno facilitato dai libri e dalle ricerche pubblicate. D'altra parte, sono stato se così si può dire "aiutato" a comprendere meglio "dall'interno", attraverso una partecipazione intensa e dolorosa, a partire dal momento in cui, a Rio, i miei rap porti con il Living theatre sono giunti ad una impasse che ha provo cato, il 2 ottobre 1970, la mia esclusione dal gruppo.[5] A partire da quel momento sono sprofondato in un "viaggio" indotto probabil mente dalla macoñha, — così si chiama in Brasile la marijuana. Ho vissuto la paura della morte e del maleficio, ho chiesto al kimbandeiro Exu Mangueira, un giorno, di disfare il maleficio che egli attribuiva a *Pantera Negra*, un altro kimbandeiro suo concorrente. In quel momento ero veramente "posseduto" da Exu.

Ogni mio viaggio al paese della transe ha delle ragioni che non sono etnografiche: questi viaggi li compio da “dilettante”. È con i miei propri mezzi che resto là dove il caso mi ha condotto.

A Tunisi, insegnerò sociologia; a Dakar, entra in gioco di più la mia decisione, ma a Rio era ancora per la sociologia che ero andato a Bue nos Aires. Lo stesso per il viaggio italiano del 1975: ero invitato in partenza ad animare a Milano un seminario di analisi istituzionale. A partire da lí pratico la *deriva*, una deriva transversalista, come faccio sempre, — e tutto il viaggio al paese della transe è una deriva.

Da Milano “derivo” a Cesenatico, poi a Sant’Agata dei Goti, e que sta deriva passa ancora, come per caso, il lunedì di Pasqua del 1975, alla Madonna dell’Arco, vicino a Napoli..

Derivo da una città all’altra, da un porto all’altro: la transe — il passaggio — e il porto è Tunisi, Dakar, Rio, Essaouira e infine Napoli. È sempre vicino ai porti di mare, che sono entrato, ogni volta, nell’universo delle transe.

Il viaggio alla Madonna dell’Arco aveva per me, al termine della deriva, un’importanza eccezionale. Fino ad allora avevo viaggiato lon tano, in paesi esotici. Adesso, al contrario, ritrovavo la transe in terra europea, e questa transe era la “memoria” miracolosamente conser vata di ciò che fa il suolo della nostra cultura mediterranea, del nostro passato greco e latino, il mio passato di occitano, della tarantella che è esistita anche in Occitania, in Provenza, vicino a Marsiglia o a Nizza così come a Napoli e a Galatina. Terminavo il viaggio a casa mia, nella mia terra, e questa transe del Sud italiano potevo viverla dal didentro.

Non sono a mio agio che quando sono nei porti del Mediterraneo. È soltanto lí che posso vivere. A Parigi sono in esilio, deportato, come lo sono tutti gli occitani quando emigrano a Parigi. La nostra condi zione, la condizione di

quelli che vengono da Pau, da Tolosa o da Nizza è quella dei siciliani e napoletani quando emigrano a Milano. Due “Sud” colonizzati dal Nord, e che conservano la memoria di un passato represso.

La tarantella è anche il vecchio ricordo di una canzone della mia infanzia. Oggi non è *de bon ton* ricordarsi di quelle canzoni. Tuttavia, perché vergognarsene? In quei tempi amavamo Tino Rossi, è così, è un “pezzo” dell’infanzia che vi è come aggrappato alla mia infanzia e non voglio negarlo.

“L’antica tarantella del Sud”, scrive Ernesto De Martino nella *Terra del rimorso*, ed è un po’ la stessa emozione che traspare in queste righe[6] di De Martino, quella che io provai quando la sentii. Questo testo è quello che mi ha aiutato a comprendere ciò che avevo intravi sto a Tunisi per la prima volta: la transe, la terapia dei posseduti, il rituale della possessione.

Un altro apporto di questo libro sulla “terra del rimorso”, è di mostrare come la tarantella sia il ricordo conservato della tradizione della Magna Grecia, dei grandi culti orgiastici, del menadismo, di Dioniso, di Bacco.

Il *tarantismo* di Puglia non è la sola traccia di questo grande pas sato, di questo “vodu” italiano, mediterraneo e occitano. Vi è l’*argia* della Sardegna. E il pellegrinaggio della Madonna dell’Arco, con i suoi soggetti in crisi, la lunga e dolorosa processione sotto il sole cocente, l’entrata in chiesa, e di sera, al ritorno, la festa nei villaggi. Vi sono ancora i carnevali del Sud, tutte le feste che gli italiani ritrovano oggi: i suonatori di tamburo in transe, — e Dioniso che non può morire.[7]

Si sa che Dante aveva pensato di scrivere il suo capolavoro in occi tano prima di decidere di scriverlo in italiano. Penso sia facile com prendere come un occitano, qualcuno che proviene dal “*midi de la France*” e che non si considera del tutto francese ma un colonizzato, possa

“sintonizzarsi” direttamente, non appena è in Italia, con la que stione meridionale, — e riconoscere nella tarantella la sua canzone.

Per me la Madonna dell’Arco è tutto questo. È il segno vivente di una mediterraneità della transe: dall’Andalusia all’Occitania, dall’Occitania alla Sardegna, dalla Sardegna alla Corsica con le sue prefiche, e alla Grecia. Poi, dall’altra parte, la Tunisia e il Marocco: il Maghreb. Ecco il vero legame del mio viaggio al paese della posses sione.

Era giusto e necessario che questo viaggio terminasse a Napoli. Lì avevo il diritto d’entrare nella folla e nel santuario, non ero più come a Tunisi o a Essauira lo straniero, il *roumi* (l’occidentale) presso i musulmani. A Napoli sono roumi presso i roumi.

Essaouira, questa città marocchina mi ricordava Bahia, e Venezia: una città portuale addormentata nei ricordi del proprio passato, una città in declino e come abbandonata. Ho descritto un po’ più tardi questa città, raccontando come alcuni giovani avessero scritto: “città in vendita” sui cartelli indicatori dell’entrata, per denunciare lo stato d’abbandono.

E soprattutto, ho scoperto gli *gnaa*. Questo gruppo di terapeuti praticava cerimonie rituali domiciliari chiamate *derdeba*. Gli gnaua vivevano un momento d’intensa attività, ma anche di mutazione pro fonda. Il *living* non era del tutto estraneo a tali trasformazioni. Più esattamente, aiutava a teorizzarle. Le disgrazie della “modernizza zione” di queste tradizioni africane erano i “freaks”: i giovani viaggia tori occidentali, già da qualche anno. In tal modo incubava un movimento che sarebbe esploso un po’ più tardi nella nuova cultura folk marocchina con i *Nass el Ghiwane* ed i *Jil Jilala*.

Ho interrogato gli gnaua e le loro famiglie. Ho così potuto, senza avere ancora la possibilità di assistere ai riti terapeutici fatti a domici lio, descrivere esattamente i rituali dei neri marocchini.

È soltanto durante l’estate del 1975 che sono entrato, non senza difficoltà, nelle case in cui era praticata la cura domiciliare.

Già avevo intravisto, in Tunisia durante l’estate del 1965, la cura domiciliare. Mi ci sono dunque voluti dieci anni per accedere all’osservazione diretta dei riti terapeutici negro-maghrebini. Questa possibilità metteva fine all’impressione di incompiutezza e di blocco che trascinavo con me fin dalla Tunisia.

È un viaggio che inizia nella confusione e nella premonizione. Entravo nel paese immaginario della transe senza il conforto di nes suna religione, avanzavo a tentoni, correndo contemporaneamente in tutti i sensi. Ero contemporaneamente antropologo, regista, provoca tore, ed ero evidentemente rifiutato in tutti i ruoli.

I problemi inizialmente sollevati si risolvono a poco a poco, ma lentamente, molto lentamente, nel corso del viaggio. E la scrittura contribuisce a questa catarsi: raccontarlo, scrivere, mi obbliga eviden temente a mettere ordine in questo disordine, ma anche a riesaminare gli avvenimenti passati, a trovarvi una logica visibile, una concatena zione.

Oggi, diventa sempre più chiaro che la transe, o la memoria della transe entra nella nuova cultura (preferisco tale termine a quello di controcultura).

Nuovi movimenti che hanno conquistato l’udienza delle masse, e soprattutto dei giovani, sono nati nel corso di questi ultimi anni e dif fondono ovunque un sapere sulla transe che fino ad oggi era solo una questione riservata agli specialisti.

Al termine del viaggio, sulla soglia di una nuova partenza, ho voluto fare il punto, ed ho scritto questo libro.

Milano, 13 aprile 1978.

---

[1]Vedi M. M. CHATEL, *Les groupes de rencontre aux États-Unis*, in “Connexions” n. 1-2, Parigi 1972 e R. W. SIROKA, E. K. SIROKA, G. A. SCHLOSS, *Sensitivity training and group encounter, Grosset and Dunlop*, New York 1971. Per una soddisfacente panoramica del movimento del potenziale umano vedi anche G. LAPASSADE, *Les groupes de rencontre: bibliographie*, in “Bulletin de psychologie”, tomo XXVII, n. 311, 19731974, Parigi; G. LAPASSADE, *Socianalyse et potentiel humain*, Paris 1976 (trad. ital. Emme Editore, 1978). [N.d.C.]

[2]*Communication de Dakar* (aprile 1966).

[3]EDMOND e M. CÉCILE ORTIGUES, *L’Edipe africain*, Plon, Parigi 1966.

[4]Vedi anche GENNIE e PAUL LEMOINE, “Il ndöp africano”, in *Lo psicodramma – Moreno riletto alla luce di Lacan e Freud*, Feltrinelli, Milano 1973 (trad. it.), pp. 148 e sgg. [N.d.C.]

[5]Il testo integrale di questa seduta d’esclusione è riprodotto in *Le bordel andalou*, l’Herne, Parigi. Tutto il viaggio è descritto in *Joyeux tropiques*, Stock, Parigi 1972. [N.d.C.]

[6]Cfr. (op. cit. pp. 65 e sgg.): «…a prestar l’orecchio, giungeva sino a noi la eco di un rustico concertino, dominato dal ritmo incalzante del tam burello. Sulla scia di quel ritmo e con le sommarie indicazioni del garzone, L’équipe si mise in moto, non senza una comprensibile sospensione d’animo: ed ecco che percorsi un centinaio di metri nella selva dei vicoletti il concertino diventava sempre più distinto svelando nel ritmo del tamburello la linea melodica del “ballo del piccolo ragno”, cioè della tarantella, l’antica tarantella del Sud nella sua originaria funzione terapeutica, così come l’avevano ascoltata gli Epifa nio Ferdinando, i Baglivi, i Padri Nicolello e Galliberto, i Valletta e i Caputo e quant’altri dal ‘600 ad oggi avevano, con vario

animo, rivolto la loro ‘pietà’ verso il singolare documento umano del tarantismo ». [N.d.C.]

[7]Sulla riscoperta di riti passati e in particolare della tarantella, vedi l’intervista di GIAIME PINTOR e LUIGI CINQUE (in *Muzak*, gennaio 1976): «…credo che la nostra sia una sintesi fra materiali popolari e l’esperienza con creta del movimento (...) basta vedere la tarantella, che è il momento di massimo coinvolgimento del pubblico, dei com pagni che ci ascoltano. Ebbene, nella tradizione popolare la tarantella è un modo per guarire i malati, un rito di gruppo per curare, attraverso questo ballo frenetico i cosiddetti ‘taranto lati’, una liberazione delle forze del male, una sorta di esorci smo, non delegato alla chiesa o agli stregoni, ma vissuto socialmente dalla comunità. E chi sono in questa società, i ‘malati’, i ‘tarantolati’? I diversi, gli emarginati, gli esclusi… e noi facciamo rientrare i malati in una ‘socialità’ diversa attraverso lo stesso rito (la tarantella) che è stato usato per secoli dalla cultura contadina e popolare.» Di Luigi Cinque vedi anche *Kunzertu*, Longanesi 1978.

Prefazione dell’autore all’edizione del 1997

La definizione di *transe,* come stato modificato di coscienza cultu ralmente elaborato e integrato a dei rituali, era già presente nella prima edizione del presente libro. Successivamente sono però giunto a evidenziare il fatto che la transe è generalmente considerata dalle società che se ne servono come una *risorsa*, ovvero una disponibilità cui si può ricorrere in caso di bisogno. Selezionando alcuni stati modi ficati di coscienza piuttosto che altri, socializzandoli e integrandoli a dei rituali, alcune società trasformano così le allucinazioni in visioni utili per la crescita personale di alcuni individui e significative per la società.

La precisazione mi sembra opportuna, perché le società, in pratica, scelgono di provocare alcune modificazioni dello stato ordinario di coscienza e di gestire tali stati in e per dispositivi istituzionali, in fun zione di bisogni specifici. Alcune transe, per esempio, sono legate alle iniziazioni, altre a situazioni terapeutiche; altre ancora servono alla divinazione. Integrate alle liturgie, ai rituali e a delle cerimonie, alcune transe mirano a stabilire un rapporto diretto con il mondo invisibile.

Definendo la transe come una *risorsa*, il mio approccio si è distan ziato per rapporto a quegli studiosi che della transe danno una defini zione opposta, considerandola comunque come uno stato patologico. Tale punto di vista non va, tuttavia, totalmente eliminato. È il caso dell’isteria, una forma di transe che manifestava una patologia. Nel suo trattamento, tramite i procedimenti del magnetismo escogitato da Mesmer, e in seguito con l’ipnosi, venivano

provocate delle transe terapeutiche che erano risorse indotte intenzionalmente dai terapeuti occidentali.

Quando pubblicai il presente *Saggio sulla transe* ero inoltre convinto che, a parte alcune pratiche religiose minoritarie, tali terapie costituissero la sola forma di transe ancora esistente nelle nostre società. Benché fossi al corrente che si potevano osservare delle transe in certe manifestazioni delle controculture giovanili — come per esempio la ricerca psichedelica, i concerti rock e l'uso della canapa — tali stati non ordinari di coscienza restavano per me imprecisi, occa sionali, e non sapevo come descriverli, benché esistessero e affioras sero qua e là in contesti giovanili. Solo negli ultimi anni, la presenza e l'esperienza di transe nei raves ha offerto l'occasione di precisare ulte riormente un fenomeno che fino ad allora poteva apparire insignificante, incerto o addirittura inesistente nelle società occidentali.

Per questo motivo ho deciso di aggiungere alla nuova edizione oltre a un capitolo sui "nuovi visionari", un capitolo dedicato alla techno-transe e all'antropologia del rave.

La ricerca di un numero crescente di giovani di una rottura con lo stato di coscienza ordinario, perseguita con una certa sistematicità, non viene sempre definita dagli attori in termini di «transe», benché tale termine non sia loro totalmente estraneo. Le loro dichiarazioni rivelano infatti l'esistenza, nella loro cultura, tramite il ricorso abba stanza sistematico a sostanze psicoattive come l'ecstasy, di una ricerca deliberata di stati non ordinari, ancora poco conosciuti e che variano da un individuo all'altro, da un gruppo all'altro. Vi sono i «neo-mistici» e anche, presumibilmente in più gran numero, gli «edonisti» e gli adepti dello «sballo». Tutti hanno comunque in comune una volontà deliberata di essere per un certo periodo di tempo «fuori di sé», espressione che mi pare indicare la dimensione essenziale della transe.

La nozione della transe come *risorsa* costituiva già il filo conduttore del mio lavoro sugli SMC, e diventa esplicita con questa nuova figura della transe che si sviluppa nella nostra società. Questa nuova edizione del *Saggio sulla transe* mi offre l'occasione di ringraziare Gianni De Martino, che aveva già tradotto e curato la precedente edizione, per la pazienza dimostratami durante i molti mesi occorsi per finire i nuovi manoscritti per la presente edizione, come pure per la sua esperta presentazione finale dell'opera.

Georges Lapassade
Lecce, 29 luglio 1997

L’alba della transe

Intervista di Gianni De Martino a Georges Lapassade registrata a Milano il 15 aprile 1980

DE MARTINO: C’è una cosa che ti volevo chiedere. L’altra sera mi hai parlato di una tua esperienza di transe a Essauira, in Marocco. Hai voglia di raccontarmelo un’altra volta in modo che lo possa scrivere?

LAPASSADE: È una storia che non ho raccontato in *Saggio sulla transe*, dove ho però accennato a due esperienze di inizio di transe, nel contesto rituale dello *stambali*, il rito terapeutico della posses sione praticato in Tunisia. Eravamo presso il mausoleo di Sidi Saad, nelle vicinanze di Tunisi, nel 1966, e mentre danzavo con i posse duti ho sentito come dei formicolii nelle gambe e un intorpidi mento generale, con i piedi che diventavano pesantissimi, come se avessi le suole di piombo. I *maalem* che dirigevano il rituale e che mi avevano invitato a danzare, mi avevano detto di togliere prima le scarpe, ma non l’avevo fatto. Ora insistevano affinché conti nuassi a danzare, invece ho smesso subito e sono andato a sedermi tra il pubblico. Più tardi ho letto nelle opere di Metraux sul vodu e in quelle di Bastide sul *candomblé* che i posseduti spesso descri vono le sensazioni provate all’inizio della transe come dei formico lii nelle gambe, una specie di pizzicore. In seguito, a Rio, con Julian Beck nel centro brasiliano di macumba diretto dal medium Alcide, quattro anni dopo questa prima esperienza, sono svenuto per breve tempo durante una cerimonia di possessione, nonostante gli sforzi che facevo per resistere. Ricordo che prima di perdere conoscenza ho sentito i tamburi suonare sempre più forte, pareva che

rullas sero solo per me. Era qualcosa di implacabile, la mia testa si riem piva di ritmi di tamburo e di colpi sordi finché non sono svenuto e non ricordo più niente. Il racconto di questi due episodi d'inizio di transe è stato poi ripreso da France Scott-Bilmann nel suo libro *Corps et possession*, uno studio del vissuto dei posseduti di fronte alla razionalità occidentale.

DE MARTINO: Queste sono due esperienze di crisi in un contesto rituale, la prima nel contesto del rito tunisino dello *stambali* e la seconda in un centro di macumba. Qui la transe ci cade addosso, per così dire, come una fatalità che in qualche modo ci si attende, o che può anche sopraggiungere inaspettatamente. Mi hai però rac contato di una tua esperienza di transe di tipo diverso, fuori da un contesto rituale. Mi parlavi di Essauira.

LAPASSADE: Sì, tu volevi sapere dell'esperienza di Essauira, in Marocco. Era l'estate del 1976 e quel giorno ero a casa di amici che dopo il pranzo mi hanno offerto dei funghi psilocibinosi. Verso sera mi sono trovato in uno stato d'eccitazione molto forte. È l'effetto della psilocibina, mi sono detto. E vedremo come anche gli stati indotti dalle droghe sono stati di transe. Bisogna ampliare la nozione di transe anche al di fuori del contesto religioso, in qual che modo siamo nel campo della transe anche quando parliamo di sostanze psichedeliche. Prima dei funghi alla psilocibina avevo già sperimentato la cannabis e l'Lsd, che non erano state delle vere e proprie sorprese. Quella sera, come dicevo, mi trovai invece in uno stato di eccitazione intensa, e il fatto di dire a me stesso che era solo l'effetto dei funghi, non eliminava lo stato di "viaggio" nel quale mi trovavo, e che cercherò di descrivere.

A un certo momento, mentre ero più calmo, ma sempre sotto l'effetto di quei funghi, ho sentito passare per strada una processione di gnaua, i musicisti neri di un

rito di possessione simile allo *stambali* che in Marocco si chiama *derdeba*. I gnaua, vestiti di tuni che rosse, con berretti ornati di piccole conchiglie, stavano facendo un giro per le vie di Essauira al suono dei tamburi, prima di entrare in una casa privata per celebrarvi il rituale terapeutico. Era il mese di *chaban*, tra luglio e agosto, un periodo in cui si moltiplicano le cure domiciliari dei posseduti. A possederli – a "cavalcarli" come si dice dei Loa nei riti del vodu – sono i *m'louks*, una serie di sette famiglie di spiriti ancestrali e soffidi alcuni santi musulmani. La *derdeba* è parte integrante della cultura locale dei discendenti degli schiavi neri, il cui santo protettore è Sidna Bilal, un antico schiavo nero abissino, convertito all'Islàm ai tempi del Profeta, che ne fece il suo primo muezzin, incaricato di chiamare i fedeli alla preghiera. Prodotto finale di un sincretismo, di cui la figura stessa di Bilal è un sintomo, la *derdeba* bilaliana è un rito di possessione terapeutico che ha origine dall'incontro del *bori* sudanese, con le sue transe di alleanza con i geni, praticato dai primi schiavi neri in Marocco, con il culto musulmano popolare dei santi (*marabutismo*) e le sue confraternite e transe estatiche (*hal, jdab, 'imara*).

Quando si fa l'etnologia della transe possono capitare episodi spiacevoli, come per esempio essere messi alla porta allorché si cerca d'intrufolarsi nei rituali per osservarli più da vicino. In genere non cerco di forzare le porte, vado alle cerimonie solo se m'invitano. Quella sera tuttavia decisi di seguire il corteo dei gnaua. Mi faceva piacere farlo e non avevo più alcun timore di essere aggredito o invitato a uscire dalla casa dove si sarebbero recati. Giungiamo così nel vecchio mellah, il quartiere ebraico, uno dei più poveri della città. Si trova a ridosso dei bastioni ai bordi dell'oceano, è molto umido, oscuro, vi sono le case delle prosti tute. Quelli di casa hanno

aperto ai gnaua e, nonostante ci fosse stato all'ingresso un accenno di reazione ostile nei miei confronti, sono entrato anch'io. Era un vecchio che mi aveva additato come "straniero" e aveva borbottato qualcosa tipo: "Nà, nà! Tu non puoi entrare, sei uno straniero, un *kafir*, un infedele". Ma insomma, questo buon uomo non è contento, dissi a me stesso, forse è ubriaco, inutile mettermi a discutere con lui, entro lo stesso. Ero in compagnia dell'amico e collega Georges Marbeck, lo scrittore fran cese, che aveva preso anche lui i funghi, e andammo a sederci tra gli invitati in un salone che s'apriva sul cortile interno della casa.

Il rituale è cominciato con le danze acrobatiche d'introduzione, i *kuyu*; poi sarebbero arrivati gli incensi per le fumigazioni che segnano il passaggio alla fase successiva del *m'louk*, cioè del rito di possessione vero e proprio, con le prime transe fra il pubblico. Tra una fase e l'altra, durante una pausa, i gnaua si sono avvicinati a me e a Georges Marbeck, e abbiamo cominciato a parlare e a fumare il kif insieme. In quell'occasione furono davvero gentili e quella volta ebbi un'impressione di amicizia intensa, di fraternità, come se tutte le barriere fossero cadute anche da parte loro. Questo sentimento di disponibilità, di empatia e di apertura che provavo era già un fatto straordinario. Ricordo che il *maalem* Allal Soudani, il capo dei suonatori neri, si era seduto accanto a me e mi parlava gentil mente. Nello stesso tempo, la povera casa del mellah nella quale ci trovavamo mi sembrò come circonfusa di grande bellezza. La gente era piacevole e più presente, e i colori erano più vivi.

DE MARTINO: Quest'atmosfera fiabesca mi fa pensare non solo a quella del regno della libertà di cui parla Marx, allorché dice che è "come in un racconto di fate", ma anche alla descrizione che Roland Barthes fa dei luoghi

dove si fuma il kif. Proprio a propo sito del Marocco, parla di certi locali di Tangeri pervasi da una “benevolenza generale”, mentre “lo spazio” – uno spazio comuni tario – “diventa spiralare” ed è come “prodotto da una sottile ascensione”. Barthes aggiunge che in questi locali stranieri dove si fuma il kif “si può leggere a volte una certa ironia”. In effetti, tra i fumatori di kif, in genere appartenenti alle classi popolari della società, c’è da sempre questa sensazione di fraternità generale, forse blandamente omoerotica in quanto in paese islamico sono solo gli uomini a ritrovarsi nei caffè mori a fumare il kif e a raccon tarsi delle storie; e c’è anche come il presentimento di una socialità arcana, di una città finalmente felice, la cui topografia scompare però con i primi fuochi del mattino, quando l’effetto del kif sta ormai per scomparire. Questo stato quasi estatico in Marocco viene chiamato kif.

LAPASSADE: È uno stato che si può definire transe. Del resto il termine “transe” indica un’idea di passaggio. Ricordo che in quella casa del mellah di Essauira, verso la fine della notte, proprio mentre stava per albeggiare è risuonato il canto di un gallo. Avevano già aperto la *raaba*, ovvero lo spazio rituale dove si svolgono le transe dei posseduti, e stavano portando gli incensi, il benzoino, i nastri multicolori. Proprio in quella fase di passaggio, al culmine di uno straordinario momento d’intensità musicale, si è udito il canto di un gallo. Tamburi e crotali di ferro hanno avuto come un momento di sospensione, e in quel preciso istante, nell’improvviso silenzio che s’era fatto, il gallo ha cantato, quasi fosse in accordo con la pausa fatta dai musicisti. È anche spuntato il primo raggio di sole, ed era un momento straordinario, divino, di passaggio tra la notte e il giorno. C’era qualcosa di magico e di cosmico in quel “richiamo” che risuonava in un intenso silenzio, c’era come una connivenza tra le

cose; e quel canto che in altri momenti sarebbe magari sembrato banale, acquistò per me e per l'amico Georges Marbeck un valore sorprendente. Fu allora che mi risultò più chiara quella osservazione di Roger Bastide, contenuta nella prefa zione a *Dieux d'Afrique* di Pierre Verger, là dove dice che attraverso la transe i corpi partecipano al fulmine che solca il cielo, alle onde marine che vanno e vengono sulla spiaggia, alla germinazione delle piante e al grido animale delle bestie nella foresta. Di fatto, ciò che si prova in tali stati è la percezione intensa di un'appartenenza al cosmo e a tutto ciò che accade.

Alle prime luci del giorno siamo usciti dalla casa e ci siamo diretti verso una delle porte della città di Essauira. Sotto le arcate di *bab doukkalà* vi sono i banchi dei venditori di caffè alla cannella, panini, uova sode, tè e latte caldo. È la porta da cui partono gli autobus che collegano Essauira con i villaggi vicini e con le altre città del Marocco. La porta divide il quartiere del mellah dal quale venivamo con lo spiazzo dove sostano questi autobus polverosi, con ceste di vimini e sacchi sul tetto, in sosta accanto al cimitero cristiano, appena oltre le mura della città. Restavano pochi metri da percorrere, prima di giungere allo spiazzo, quando mentre attraversiamo le arcate della grande porta ci colpisce una specie di sontuosa irradiazione di luce blu, un bellissimo *bleu royal*. Ricordo ancora l'esclamazione sorpresa di Georges Marbeck quando abbiamo svoltato l'angolo del mellah e ci siamo imbattuti in quella luce improvvisa: era un blu fosforescente che aureolava ogni cosa e ci rivelava scene di una grande bellezza. Era solo la vetrina dove uno dei venditori conservava il pane e le uova. Sai, di quei sottove tri come talvolta si vedono anche in certi paesini della Grecia o dell'Italia del Sud. Sul vetro che conservava il pane dei poveri qual cuno

aveva appiccicato una carta blu che, per effetto dei funghi, irradiava una luce di un blu fosforescente, di un *bleu royal* davvero sconvolgente.

Il giorno dopo sono ritornato a rivedere il posto, ed era effettivamente una banale carta azzurra, un po' sbiadita, appiccicata su un vetro sporco. Eppure in quel momento era qualcosa di straordi nario. Giunti vicino al banco aureolato di luce blu per chiedere un caffellatte, ho dato uno sguardo allo spiazzo degli autobus. È una zona di periferia e c'erano cose abbastanza ordinarie, qualche vec chio autobus e la pompa di benzina. Non erano cose poetiche, come la montagna o l'immensità del mare. Eppure mi hanno sor preso, come fossero cose estremamente profonde e preziose. Era come una meditazione delle cose, pareva che quelle povere cose stessero là assorte in meditazione, nel chiarore del primo mattino. Parevano dormire e come sul punto di svegliarsi, immerse in una profonda calma, alla quale forse avrei potuto partecipare anch'io. Quella presenza arcana era proprio l'essere-là-delle-cose. Adesso, ripensandoci, mi viene in mente Hegel, per una sua formula: la domenica della vita… La domenica della vita, in cui tutti gli uomini sono felici.

DE MARTINO: Mi pare che Hegel ne parli a proposito della pittura fiamminga.

LAPASSADE: In un passo dell'*Estetica*, ripreso in un romanzo di Ray mond Queineau, parlando di certi quadri fiamminghi Hegel dice che sono l'espressione della domenica della vita di uomini dotati di un così buon umore che non possono essere né vili né cattivi. In quel momento ero felice. Felice per via della percezione di quella presenza, di quel sentimento quasi ontologico dell'essere-là-delle-cose. Quello che Heidegger propone come *Das sein*, quell'essere-ci che per gli dèi è presenza,

la presenza. Credo che questo sia il punto culminante del viaggio.

DE MARTINO: Ti sentivi *giunto* allo spiazzo dei vecchi autobus, alla radura, forse a quella luce che il poeta Rilke chiama semplicemente l'Apertura. Chissà se un tale passo ha a che fare con la "coscienza cosmica" di cui parlava Alan Watts, durante il periodo della ricerca psichedelica se n'è parlato in questi termini, poi in America è sorto il movimento della cosiddetta "nuova coscienza".

LAPASSADE: Non era quel che si dice un'emozione profonda. O, come si dice in Francia, un "ritorno verso la coscienza". Si trattava piuttosto di un processo intenzionale, alla maniera sostenuta dalla fenomenologia e dalla Gestalt. L'estasi non proveniva dalla "mia" coscienza. Era che, insieme alla vividezza e all'abbaglio del blu, percepivo le cose così come sono realmente. Non si tratta di un'allucinazione, bensì proprio del suo contrario: le cose sono "questo", ma abitualmente non ce ne accorgiamo perché a sepa rarci da noi stessi e dalle cose è la visione utilitaristica che impri miamo alle cose. Quando invece le contempliamo semplicemente, allora non vi è distorsione. In quel momento, non avevo bisogno di ricordi, vivevo nel presente. Adesso non vivo più quel momento estatico, anzi mi sembra di esserne piuttosto lontano. In questo momento mi viene in mente un altro episodio, accaduto in Turchia, sulla strada di Edirne. Non è uno stato di transe dovuto ai funghi o all'erba. È difficile dire a cosa sia dovuto. Forse al sole, al viaggio, alla prima scoperta del mondo musulmano, alla scoperta di un altro mondo.

Avevo appena attraversato la frontiera bulgara, avevo avuto noie burocratiche in Bulgaria e stavo passando in Turchia. In Ana tolia ho visto per la prima volta i nomadi. Le donne avevano il viso coperto di bianco, come passato

completamente al gesso bianco, sembravano dei Pierrot lunari. Era notte e facevano bagnare un cavallo nel mare, un cavallo bianco. Al mattino ho passeggiato a lungo nei suk, che vedevo per la prima volta, poi verso mezzo giorno abbiamo avuto un guasto alla macchina e abbiamo dovuto cercare un garage per farla riparare. Faceva caldo e mi sono seduto su una pietra, sul ciglio della strada. All'improvviso, come in una specie di soprassalto di consapevolezza, mi sono accorto per la prima volta della mia situazione, e ho provato un intenso senti mento di sorpresa e insieme di gioia, al pensiero di essere lì, e di come fosse assurdo quel che facevo a Parigi: pensare alle tasse, alle difficoltà, ai mille affari di tutti i giorni. Sarei potuto restare in Tur chia, finire lì il resto dei miei giorni, non me ne sarebbe importato niente. Tutti i problemi che avevo a Parigi mi sembravano dei pro blemi risibili. Com'era possibile che nella vita esistessero certi pro blemi? Intendo le difficoltà materiali o psicologiche, le angosce, le ossessioni, le ruminazioni mentali, il bisogno di scrivere libri. Tutto questo accumulo di tentativi e di erranze si era come dissolto e sor geva come una specie di gioia rara… Un caso di emergenza perso nale, certo, una gioia per me solo, straordinariamente intensa.

È molto difficile descrivere tali stati. Gli stati con i quali ho ini ziato, nel contesto dello stambali e della macumba, sono effettiva mente degli stati un po' subìti: formicolii alle gambe, svenimenti, ma non questa felicità, questa giubilazione interiore e l'intensa pre senza delle cose come a Essauira e a Edirne. A Essauira era l'alba, a Edirne invece era mezzogiorno.

DE MARTINO: A proposito della notte blu di Essauira, cosa è successo dopo?

LAPASSADE: Dopo aver preso il caffelatte sotto le arcate di Bab Doukkalà, abbiamo continuato il nostro cammino in

città. Essauira è una città con le case bianche di calce e le finestre blu, ai bordi dell'Atlantico grigio, alto, ventoso. E ovunque ero colpito dal blu delle cose, il blu dell'orgone, se vuoi, il colore che aveva colpito Reich in Aquitania, sia pure in modo meno estatico.

DE MARTINO: Nel finale dell'edizione americana della *Funzione dell'orgasmo*, Reich termina con una pagina stupenda sul blu del cielo. Anche nel tuo libro, *La bioenergia*, senza parlare di questa tua esperienza di Essauira, dici che la pratica reichiana compiuta a Mons e poi a Nanterre con Peter Bruce non sarebbe stata sufficiente a farti comprendere la profondità dell'opera di Reich se il cielo di Occitania non avesse avuto, al mattino, i colori intensamente luminosi dell'orgone. Quei colori, aggiungi, del cielo blu dell'Africa nelle notti d'estate. Forse si può dire che questo fenomeno luminoso, connesso alla percezione della gloria e della vivi dezza della vita, può essere rinvenuto solo in stato di transe e può essere indotto dall'uso degli psichedelici?

LAPASSADE: Gli stati indotti dalle sostanze psichedeliche-enteogene non hanno un effetto duraturo. Ricordo che già verso le otto del mattino, quando ha incominciato a far caldo, il viaggio è diventato un po' sgradevole. È tipico della fase di discesa. Si ha un po' sete, ci si sente intorpiditi. Quella volta andai a dormire.

Mi hai chiesto di cominciare questa intervista a partire dal racconto della notte blu di Essauira. Forse avremmo dovuto parlare prima dei riti di possessione, così come comincia il *Saggio sulla transe*. È solo nella terza parte del libro, nel capitolo sull' "altra coscienza", che pongo la questione della transe nel contesto delle ricerche sugli Stati Modificati di Coscienza. Se si amplia il concetto di transe a tutti gli stati di coscienza modificati – o "accesi", come dicevano i primi ricercatori psichedelici – si

stabilisce una specie di equivalenza fra le due nozioni, quella di transe e quella di SMC. Con la differenza che, a rigor di termini, la transe è un SMC socia lizzato e, spesso, istituzionalizzato, come accade, appunto, nei riti della transe di possessione. L'interesse del concetto di Stato Modi ficato di Coscienza è di raggruppare esperienze fin lì disgiunte, insomma di mettere nello stesso sacco concettuale le transe di possessione con le quali ho iniziato le mie ricerche, e anche gli stati indotti da certe sostanze o dalla meditazione, oltre che tutti quegli stati che si possono definire ipnoidi. Tali stati non sono necessaria mente patologici o "alterati", nel cattivo senso della parola, ma stati modificati, stati altri.

DE MARTINO: Si ha l'impressione di aver già sentito queste cose, di esserci già stati. Oltre al disconoscimento, nella nostra società, di molteplici esperienze di frontiera, considerate perlopiù come perico lose dal punto di vista di un io ben individualizzato, penso, per esem pio, a tutti quei giovani sprovveduti che si sono accostati alle promesse dei profeti psichedelici dell'illuminazione democratica, di massa, tramite l'uso degli allucinogeni e che poi, forse per aver voluto sempre di più, hanno finito con il saccheggiare e lo sciupare una splendida possibilità di rigenerare strati percettivi, emotivi e cognitivi, probabilmente originari e fra i più creativi della vita umana.

LAPASSADE: C'è una confusione riguardo alle droghe e all'uso che se ne può fare nella nostra società. Usarle in un contesto d'incom prensione, di repressione e di aggressività non porta certo a risul tati felici. È strano fino a che punto la "droga" traumatizzi la gente. L'altro giorno parlavo con due studenti tedeschi, mi dicevano che se osano solo parlare di droga nel villaggio dove abitano, vengono rinnegati, esclusi, diventano tabù. Sono considerati come dei terro risti, associati agli

omosessuali e alle peggiori creature dell’inferno. Descrivevano molto bene questa violenza, questa tempesta di *a-priori* irrazionali che si scatena nella nostra società non appena si osa solo pronunciare la parola “droga”. Nella nostra società c’è questa tremenda paura della droga e non la si sa usare, a differenze di altre culture dove la stessa droga è associata al divino. Oggi, per lomeno per il grande pubblico, sembra impossibile comprendere cosa può essere un uso corretto delle droghe. Con la droga oggi succede un po’ quel che è successo con la transe diabolica del medioevo, allorché questa nasce dalla distorsione della transe divina di tipo greco; e gli dèi, fra cui Dioniso, il dio dell’ebrezza chimica, vengono associati al diavolo. Vi è però un uso della droga che, se gestito con intelligenza, può essere corretto, ed è dove i sen timenti sociali diventano più belli e più ricchi. Ma, a parte certe droghe entrate a far parte integrante della cultura dei giovani di quasi tutti i paesi del mondo e il problema d’interpretazione e d’intelligente gestione che si pone, vorrei fare, più in generale, un elogio della transe, salvarla dal discredito nel quale è caduta. Non solo a causa delle difese sempre pronte ad erigere barriere o a scat tare come tagliole sul vivo e sulle ragioni del vivente, ma forse anche perché abbiamo dimenticato i grandi miti che davano un orizzonte significativo alle esperienze estatiche, così come il saper-fare, l’abilità di certi popoli come i messicani con i funghi o gli orientali con la loro articolata e altamente differenziata conoscenza degli SMC. Penso anche, per esempio, ai contadini del Marocco con il loro kif e la loro pipa. In una società “scoppiata” e irta di difese, abbiamo dimenticato una certa saggezza e un’arte di vivere e di essere al mondo. Non stupisce allora se in mancanza di una tradizione o di una cultura in grado di dare orizzonte a certi tenta tivi di “uscire” in un reale più largo, più libero

e più felice, questi poi diano luogo al consumismo, all'isteria, all'uso mortale delle droghe, a un cattivo uso del proprio corpo e a un cattivo uso della transe, insomma allo spettacolo di una falsa transe.

Post-scriptum
di Gianni De Martino

A distanza di circa vent'anni, riprendo questa intervista a Georges Lapassade, originariamente uscita su "Rolling Stone" n.10 nel 1980. La ripropongo al posto della precedente introduzione che feci alla prima edizione di Saggio sulla transe, per mostrare come la ricerca scientifica dello studioso francese che oggi i raver più colti di mezza Europa chiamano "il professore della transe", s'inscriva nella logica di un progetto vitale, collettivo e personale, di liberazione. È una logica ambivalente, e che quindi può apparire ambigua, oscillando tra il dio nisiaco e l'apollineo, tra il caos e l'ordine, tra la rivolta e l'obbedienza. Dopo il Mito dell'adulto, dopo la propagazione entusiasta della bio-energia, dopo le peripezie universitarie e gli avvenimenti di Maggio 1968, dopo il processo all'istituzione per scoprirvi cosa vi si occulta ancora, la riabilitazione della transe apparve in consonanza con il breve periodo fiorito delle estasi psichedeliche, durante il quale una minuscola maggioranza di giovani avevano vissuto "come se quel giorno fosse già qui". In quelle transe passava molta energia vitale, libidica, ed anche sociale, rivelando l'esistenza di risorse percettive, emozionali e cognitive che, in maniera variamente consapevole, rive lavano un'immagine più luminosa e più intensa della relazione con noi stessi, con gli altri e con l'universo.

L'interesse specialistico per le istituzioni della transe, così come Lapassade le ha rintracciate sia storicamente (nel tempo) sia con un procedimento da etnologo (nello spazio),

non deve occultare la dimensione più profonda delle esperienze sottese a tale interesse.

Per Lapassade, come si vedrà nel presente saggio, che ha il raro pregio di condensare in non più di duecento pagine tutto quello che si sa della transe in ambito antropologico e storico, la transe rimanda all'esperienza originaria del corpo libidinale e della coscienza "esplosa": ovvero al magma vitale, sulla cui base, delle istituzioni si sono costruite, dei culti si sono edificati, delle terapie hanno funzionato.

Le "pure transe", isolate cioè dal loro contesto storico e culturale, finiscono con il sottrarsi ad ogni possibilità di studio e di valutazione concreta. Tuttavia il fatto di rintracciarne le figure storicamente deter minate sia nel tempo sia altrove, in altri contesti culturali, non deve farci dimenticare che la transe è uno stato "disconosciuto" della vita ordinaria: quello di una coscienza che abita il mondo attivamente e che si estasia nel mondo, ritrovando - furtivamente, fugacemente - una disponibilità trascurata nella nostra cultura occidentale, ma non assente. Ci sono, nell'esperienza della maggior parte delle persone, momenti di gioco, di buffoneria, di deliziosa vertigine, o anche di sospensione, quasi divina, della caducità, che non si conformano alla realtà quotidiana e sfidano ogni spiegazione razionale. Tanto che si è tentati di evitare di parlarne. Eppure, dopo le brecce aperte da Marx e da Freud, grandi investigatori della felicità umana, e dopo la rivolu zione surrealista nel campo dell'arte, ci si è accorti che, in fondo, e neanche tanto in fondo, funzioniamo tutti nei modi della duplicità, nel senso che siamo doppi e siamo altra cosa da quell'"adulto" istitu ito nell'identità fissa e contratta che si vorrebbe che fossimo.

Secondo Lapassade, tali stati prefigurano una gioia profondamente sepolta nel sistema nervoso, che sembra anteriore alla divisione "ori ginaria" del soggetto (così

com’è sostenuta dalla psicoanalisi), ed è in rapporto di consonanza, se non di causalità stretta, con l’estasi ses suale. In ogni caso, nelle culture che prevedono tali stati non ordinari di entusiasmo e di eccedenza estatica è pratica corrente socializzarli tramite le istituzioni della transe e della possessione. In tal modo si realizzerebbe un compromesso fra il desiderio e l’istituzione, dando luogo a una grande varietà di figure di transe. Naturalmente, allorché è in gioco un potere, fosse pure quello dell’immaginazione, si può anche incontrare il terrore; e Lapassade - che ama la verità alla maniera di Freud, come se la verità fosse un oggetto sessuale - non nasconde che l’induzione programmata di esperienze di transe, tra mite l’intervento spesso alienante di qualsivoglia potere, comporta alcuni rischi che non debbono essere sottovalutati. Così facendo, non solo egli riabilita la transe, ma restituisce agli Stati Modificati di Coscienza (SMC) perseguiti, con o senza allucinogeni, dalla genera zione psichedelica, e oggi dai consumatori di nuove droghe e dai raver, quella valutazione integrale che assegni a tali stati il carattere di rischio, senza però ridurre, al tempo stesso, le esperienze enteogene-psichedeliche a una serie di “sballi” di fine settimana e di manifesta zioni morbose.

Per l’autore del Mito dell’adulto, il fatto antropologico maggiore resta questa ambivalenza e incompiutezza delle forme di vita umana, di contro all’esigenza, spesso fanatica, di semplificare: cancellando pulsioni, rivolte contro l’ordine esistente e desideri di trasformazione.

Allorché evochiamo la transe ci troviamo quindi di fronte a una risorsa vitale e a una complessa esigenza antropologica di non dimen ticare la nostra incompiutezza, ma anzi di ritrovarne la genesi, la struttura e la funzione nella prospettiva del contesto storico, sociale e culturale di cui essa fa parte. Specialmente oggi che la transe evade il suo tradizionale ricettacolo religioso o esotico, e affiora

altrove, negli ambiti più diversi della vita corrente, con situazioni di SMC effettive, talvolta brancolanti e spesso disconosciute.

Eppure la nostra cultura si configura essenzialmente come movi mento, e ovunque gli scuotimenti sembrano, oggi, aver preso il posto della continuità e della stabilità. Tanto delirante, rumoreggiante e fre mente appare la nostra società, da configurare un ritorno dell'antico paradigma dionisiaco per guardare più da vicino a quello che ormai si è soliti definire come post-modernità. Paradigma del brusco supera mento delle inibizioni, delle repressioni, delle rimozioni, Dioniso, il dio eternamente bambino dell'ebrezza chimica, opera nella confu sione, inizialmente caotica, affettiva e delirante, sulla quale tuttavia prende forma e si costruisce in un codice socialmente assimilabile il desiderio e l'appello - dapprima brancolante e cieco, e poi danzante e visionario - di un'altra lingua, di un altro corpo, di un altro mondo. La transe è questo passaggio dal caos a un nuovo ordine, mai stabile, mai definitivo. Ma è anzi espressione di quel lavoro sia del linguaggio sia della cultura che dà forma e orizzonte simbolico alla ricerca, spesso tempestosa, di un significato - sia pure di compromesso - inte gralmente umano. E' così che, nei contesti studiati dall'etnologia, le istituzioni della transe e della possessione trasformano le allucinazioni in visioni.

Tra illuminazione e abbaglio, nell'epoca apparentemente così nichilista del Prozac e del riciclaggio dei valori e dei malori della declinante modernità, mentre la vecchia Storia pare che stia per chiudere bottega e nascono molte storie possibili, o anche impossibili, il desiderio di fondare una teoria generale della transe, comporta una ricerca che — proprio come la transe — è sempre preliminare: dai rave party alle aule di due università parigine, e ai viaggi "sul campo" in Africa, in Brasile e nell'Italia del Sud, Lapassade

(conosciuto in Ita lia soprattutto come tra i fondatori di quella corrente della sociologia che va sotto il nome di Analisi istituzionale) sembra porsi ogni volta sulla soglia di nuove partenze.

Questo procedere a zig-zag, fra deviazioni e scarti, non si lega a un'ideologia, ma a una curiosità spinta e a una passione per la verità, per la conquista dell'autorizzazione a dire e alla creazione di sé, che è essa stessa una specie di transe. L'uomo Lapassade non ha difficoltà ad ammettere di farsi attraverso ciò che fa, e di lavorarsi lavorando al tema della transe. E' cosa rara, per un eminente rappresentante del mondo accademico e universitario, far passare il desiderio e il lavoro scientifico dallo stesso lato. Quello accademico e universitario è, infatti, un ambiente istituzionale in genere dominato da una desolante vigliaccheria anche intellettuale. Insomma, con Lapassade, uno dei pochi studiosi al mondo ad avere approfondito ed esteso il tema della transe, scopriamo che il corpo è fatto (*fatto*) di tempo e di spazio, e anche di non-detto, di desiderio, di repressione millenaria e anche di senso, oltre che di strati percettivi, emotivi e cognitivi ambigui e disconosciuti.

Socianalisi, potenziale umano, transanalisi, al di là delle mode e dei confronti pratici, la sintesi filosofica resta da fare. Invece di mutilare la nostra esistenza, personale e sociale, semplificandola, tramite il Metodo e l'Ascesi meglio decidersi ad abbracciare la complessità della vita e della sua ricchezza corrosiva. Come diceva J.Ardoino, un emi nente collega di Lapassade all'Università di Vincennes, è oggi più che mai nel rifiuto della complessità che si annida l'essenza di ogni tiran nia. Così, fra rivolta e obbedienza, voglio terminare questa nota con l'augurio che questo libro possa contribuire a una rivalutazione di un modo di essere al mondo ancora oggi percepito come il luogo per eccellenza del pericolo, della minaccia, dell'ambiguità

invischiante: la transe. Lo dico con mite inquietudine, restando nel dubbio e nell'aurora della transe: vale a dire nell'immensità della coscienza e del suo grande disordine chiaro, come da giovane. Sperando tuttavia di diventare un po' più saggio.

Gianni De Martino
30 marzo, Pasqua 1997